Título original:
Die maurische Kultur in Spanien

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1977
Primera edición en «Ensayo»: 1999

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización

© 1970 Verlag Georg D. W. Callwey, Munich.
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 1979, 1981, 1982, 1985, 1989, 1992, 1995, 1999
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-7951-8
Depósito Legal: M. 25.914-1999
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque industrial «Las Monjas». 28850 Torrejón de Ardoz. Madrid
Printed in Spain

ÍNDICE

ACERCA DE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ÁRABES 9
PREFACIO 11

1. CÓRDOBA 13
2. LAS RELIGIONES Y LAS RAZAS 31
3. EL CALIFATO 45
4. LA CIUDAD 61
5. CIELO Y TIERRA 79
6. LENGUA Y CREACIÓN LITERARIA 97
7. EL AMOR CABALLERESCO 115
8. JUEGO DE AJEDREZ POR ESPAÑA 133
9. LA VISIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO 157
10. FE Y CIENCIA 171
11. LA MÍSTICA 183
12. TOLEDO 193
13. GRANADA 217

CRONOLOGÍA 255
BIBLIOGRAFÍA 265
ÍNDICE ONOMÁSTICO 271

ACERCA DE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ÁRABES*

Para transcribir los nombres y las expresiones árabes hemos utilizado los signos adoptados por las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada del C.S.I.C., que son los siguientes:

', b, t, ṯ, ŷ, ḥ, h, j, d, ḏ, r, z, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ,

hamza (') inicial no se transcribe
tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo); artículo: *al* (aún ante solares) y *l* precedido de palabra terminada en vocal

Vocales: *a, i, u; ā, ī, ū* **
Diptongos: *ay, aw; Alif maqṣūra: à*

* Se ha respetado el original en lo que no estaba en contradicción con las condiciones fonéticas específicas del español, que se diferencian en algunos puntos de las del alemán *[N. de la T.]*.
** Por razones de comodidad la terminación del denominativo femenino se trascribe *-iyya*, y ante la necesidad de formar un plural español de un denominativo masculino referido a una dinastía árabe se ha adoptado la terminación *íes* sin modificar el resto de las palabras *[N. de la T.]*.

El signo ī sobre una vocal significa que ésta ha de pronunciarse larga. Un punto debajo de una consonante *(ḥ, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ)* significa que ésta suena enfática, es decir, oscura y fuerte: la *ḍ (ḍād)* se articula en el paladar; la *ḥ (ḥā')* suena áspera; la *ṣ (ṣād)* y la *ṭ (ṭā')* son oscuras y sordas y la *ẓ (ẓā)* está entre z y d, y simboliza la africada sonora *(ŷīm)* que corresponde a la j inglesa en «John». *ġ (ġayn)* suena como la r «francesa», articulada en la garganta, opuesta a la *r (rā')*, r «española», producida por vibraciones de la punta de la lengua. *q (qāf)* equivale a una k articulada en la garganta. La rayita debajo de una consonante *(ḏ, ṯ)* indica pronunciación interdental: *ḏ (ḏāl)* corresponde a la d interdental castellana en «todo»; *ṯ (ṯā')* a la z castellana. *j (jā')* equivale a la j española y *š (šin)* corresponde a la ch francesa o sh inglesa. *z (zay)* se pronuncia *s* sonora como en «desde», «mismo». ' equivale a un sonido faríngeo típico del árabe *('ayn)*.

PREFACIO

Para comprender una civilización hay que amarla, y esto sólo se consigue gracias a los valores permanentes, de validez universal, que implica. Estos valores suelen coincidir fundamentalmente en todas las culturas auténticas, es decir: en todas aquellas culturas que no sólo sirven para el bienestar físico, sino que se preocupan por el hombre total anclado en lo eterno. Sin tales valores la vida no tiene sentido.

La civilización árabe en España duró cerca de ocho siglos y medio, desde la época de los merovingios hasta la del Renacimiento. Una exposición coherente de su historia llenaría fácilmente varios tomos. Por ello, lo que ofrecemos aquí no son más que unos pocos aspectos o segmentos, escogidos con miras a aquellos valores precisos que no tienen sólo importancia histórica.

En lugar de hablar de la civilización «mora» * deberíamos referirnos más correctamente a la civilización «árabe» en España, ya que su lengua dominante era el árabe, o bien a la «islámica» ya que de hecho pertenece al mundo del Is-

* El original emplea constantemente el término «moro», también como adjetivo referido tanto a personas como a conceptos y cosas. En este último caso resultaría inaceptable en el español literario y ha sido sustituido generalmente por «hispano-árabe» o simplemente «árabe» *[N. de la T.]*.

lam. Utilizamos el término «mora» siguiendo una costumbre inveterada que tiene su origen en el hecho de que los conquistadores musulmanes eran llamados por los españoles *moros,* es decir, «mauros» o «mauritanos». En sentido estricto, no existe una civilización «mora» como tampoco existe una arquitectura «gótica»; sin embargo, el término «moro» ha llegado a ser, de hecho, equivalente a árabe-islámico: en el habla común, los moros son sencillamente magribíes, o sea, habitantes del *magrib,* del «occidente» del mundo islámico, que comprende desde España hasta Túnez, y representa, de hecho, un ciclo cultural uniforme.

CAPÍTULO 1

CÓRDOBA

No hay mejor medio para entrar en comunicación directa con una civilización del pasado que la contemplación de una obra de arte, siempre que ésta represente, dentro de esa civilización, algo así como un núcleo espiritual. Según las circunstancias, esa obra puede ser una imagen sagrada, un templo, una catedral o una mezquita. En ella suele manifestarse siempre algo esencial, algo que no sabemos captar a través de la historia, con sus rasgos más o menos externos, algo que se escapa al análisis de las circunstancias socioeconómicas. Una visión igualmente reveladora de una civilización, por no decir más importante todavía, nos la proporciona la literatura, en particular aquellos escritos que versan sobre las cuestiones eternas. Sin embargo, tales manifestaciones literarias tienen necesariamente múltiples facetas y, por lo general, hacen falta extensos comentarios para ponerlas al alcance de los lectores contemporáneos. Por otra parte, una obra de arte se ve, nos proporciona una vivencia y ésta nos hace comprender intuitivamente, sin necesidad de rodeos intelectuales, un determinado modo de ser y de querer. Con esa vivencia podemos relacionar después toda clase de conocimiento intuitivos en relación con la cultura que nos ocupa. De esta manera nos resulta más fácil familiarizarnos con el pensamiento y los conceptos morales de una cultura budista si conocemos la imagen de

Buda, representativa de esa cultura. Podemos hacernos una idea más exacta de la vida espiritual y social de la Edad Media cristiana después de compenetrarnos con la arquitectura de una abadía románica o de una catedral gótica, suponiendo siempre que poseamos esa receptividad imprescindible para captar el arte auténtico.

La cultura arábigo-española en su época de máximo esplendor, que coincide con la existencia de un Estado hispano-árabe unificado bajo la dinastía de los Omeyas, queda caracterizada perfectamente por la Mezquita Mayor de Córdoba. Afortunadamente ésta ha sobrevivido, pues, aparte de ella, no queda mucho de la antigua capital califal, en otros tiempos tan grande que en todo Occidente sólo pudo rivalizar con ella Constantinopla. Todavía se conservan una parte de las antiguas murallas y un puente sobre el río Guadalquivir, el «río grande» *(al-wādī-l-kabīr)* de los árabes, puente dañado incontables veces por las inundaciones y reconstruido después. Ciertas calles de la parte antigua recuerdan por su trazado los barrios comerciales de la Córdoba califal, pero ya no encontrarían cabida allí las ochenta mil tiendas y talleres que se contaban en ella. Han desaparecido las grandes fondas donde se alojaban los comerciantes viajantes con sus bestias de carga. Han caído en ruinas los numerosos baños públicos, las escuelas, donde recibían enseñanza hasta los hijos de los pobres, y las grandes bibliotecas. Apenas han quedado vestigios de los palacios de los califas y príncipes; la fabulosa ciudad real *Madīnat al-Zahrā',* al oeste de Córdoba, es un campo de ruinas, donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones. De los muchos centenares de mezquitas que antaño adornaban Córdoba, sólo subsiste una: la más antigua, la mayor; pero incluso ésta se encuentra en un estado sensiblemente modificado, como consecuencia de su transformación en una iglesia. Hace falta algún esfuerzo imaginativo para representársela en su aspecto primitivo.

Ante todo, hay que prescindir mentalmente del oscuro edificio de la iglesia que —en una época situada entre el gótico tardío y el barroco— fue plantada dentro del claro bosque de pilares y arcos como una enorme araña en medio de su tela. Si hago esta comparación, no exagero en absoluto: cualquier visitante actual de la *mezquita* me dará la razón, encontrando inaceptable y carente de sentido aquel cuerpo extraño en el corazón mismo del magnífico edificio; pues no simboliza tanto la victoria del Cristianismo sobre el Islam como la irrupción de una nueva era, durante la cual empezaron a separarse, bajo grandes convulsiones, la fe y el conocimiento científico. Esto representa el opuesto absoluto de la armonía íntima que emana de las formas del edificio islámico. Sin ese cuerpo extraño, la sala de pilares parecería un amplio bosque sagrado de palmeras, que invita a pasear por él de acá para allá, ofreciendo a cada paso nuevas perspectivas de la gran sala, abriendo o cerrando sus profundidades ante nuestra mirada. Antiguamente este bosque era todavía más diáfano, ya

que las arcadas que dan al patio estaban abiertas y no tapadas, como ahora, por un muro, cuya continuidad sólo se ve interrumpida por dos puertas. El patio formaba parte de la mezquita, puesto que en él se encontraban las pilas, donde los fieles podían lavarse la cara, las manos y los pies, purificándose así para la oración. Luego entraban en la gran sala descalzos, para no mancillar ni profanar su suelo cubierto de esteras. Allí realizaban la oración canónica, de pie, sentados o prosternados, tocando con la frente en el suelo. Es decir, el propio suelo es un lugar de oración y todo está puesto en relación con su extensión estática, sobre la cual descansa el espacio, muy al contrario de lo que ocurre en una iglesia, donde todo se orienta recorriendo un camino que desemboca en el santuario del altar. No existe tal finalidad en una mezquita, a pesar de que su nicho de oración *(miḥrāb)* parece compartir su forma con el coro de una iglesia. Pero su único objeto es señalar la dirección de la Meca y dar resonancia a las palabras del *imām.* Éste dirige la oración en común en los momentos fijados para tal efecto. Sin embargo, fuera de las horas señaladas, cualquier creyente puede rezar sus oraciones en cualquier parte de la mezquita y servir de *imām* a toda persona que quiera seguirle. En el Islam no existe jerarquía sacerdotal como en el Cristianismo, y la arquitectura del edificio, con su repetición infinita de columnas y arcadas, está en perfecta consonancia con este principio. Dondequiera que un devoto esté rezando, de pie o prosternado sobre las esteras, ahí está para él el centro de la mezquita; incluso, diría yo, el centro del mundo. Las bóvedas de aljibe han sido añadidas en tiempos más recientes y conviene no tenerlas en cuenta, pues resulta excesiva la impresión que ofrecen de división del espacio en naves, todas ellas orientadas en la misma dirección. Originalmente el techo era plano y descansaba sobre las vigas pintadas; era como una respuesta al suelo plano, cubierto de esteras de color claro.

La disposición particular de los arcos que, apoyados en las columnas, se abren en abanico a dos niveles superpuestos como ramos de una palmera datilera tiene una explicación evidente. El primer arquitecto tuvo a su disposición muchas columnas procedentes de ruinas romanas. A éstas no les faltaba solidez para ser utilizadas como soportes, pero sí longitud —incluso con arcos superpuestos— para proporcionar la altura luminosa conveniente para una sala de tales dimensiones. El maestro superó esta dificultad superponiendo a las columnas —encima de ábacos resaltantes— pilastras de base rectangular que, a su vez, servían de apoyo a los arcos que habrían de sostener el tejado. Las pilastras están enlazadas a media altura por arcos de herradura. Quizá el arquitecto se dejara inspirar por los acueductos romanos, quizá también por las dobles arcadas de la mezquita mayor de Damasco, pero consta que sólo él tuvo la audaz idea de tender los arcos inferiores libremente sobre el espacio sin mampostería de relleno. Los arcos superiores son más pesados que los inferiores y los naci-

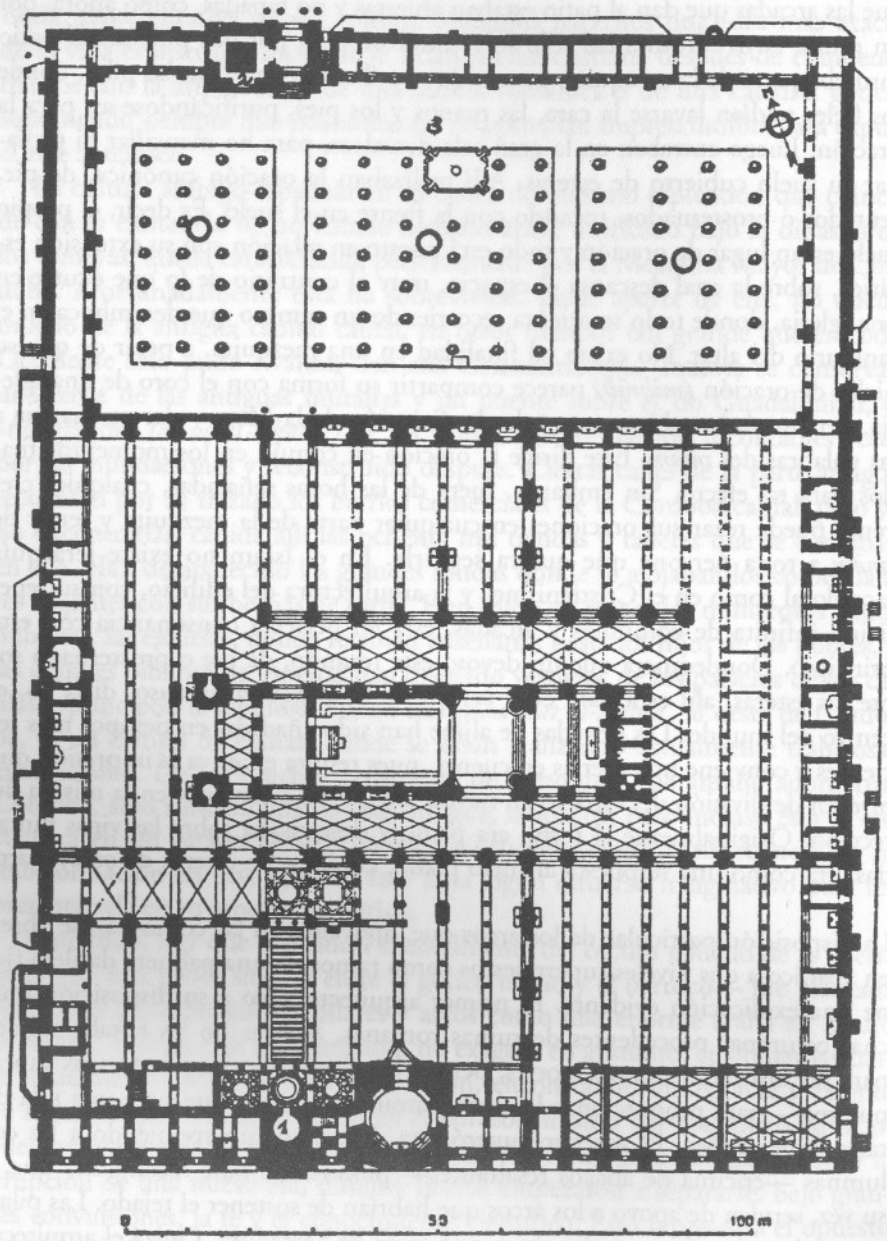


Figura 1 Plano de la Mezquita Mayor de Córdoba con la catedral en su interior 1. *Mihrāb*. 2. Alminar. 3. Patio.

mientos de ambas series ensanchan hacia arriba las pilastras sobrepuestas a las columnas. También este detalle tiene reminiscencias de los troncos de palmera. Todo ello descansa sobre unas columnas relativamente delgadas, contrastando así con la sensibilidad europea clásica. A pesar de esto, el volteamiento múltiple no resulta de ningún modo agobiante, pues parece flotar en el aire como un sinnúmero de arcos iris. Debido a que los arcos inferiores, en forma de herradura, están tendidos sobre una distancia menos amplia que los superiores, que son de medio punto, todo el conjunto parece ensancharse hacia arriba. La alternancia flabeliforme de dovelas claras y oscuras aumenta la impresión de un espacio que va abriéndose a partir de un centro omnipresente, espacio a la vez estático y dinámico.

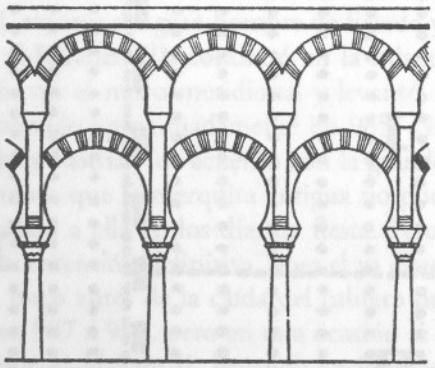


Figura 2

Seguramente el arquitecto de Córdoba no quiso imitar a propósito un bosque de palmeras; sin embargo, el edificio tenía que evocar tal recuerdo entre los árabes, pues para ellos la palmera datilera era el símbolo por antonomasia de la lejana patria. En Medina, la mezquita más antigua tenía por columnas troncos de palmera. ʿAbd al-Raḥmān I, fundador de la mezquita y de la dinastía omeya en España, plantó en el jardín de su palacio de Al-Ruṣāfa una de las primeras palmeras en el suelo español, para recordar su niñez en Siria, país que había tenido que abandonar huyendo de los abbasíes, para crear más tarde su propio imperio. En un poema se compara a sí mismo, extranjero inmigrado, con esta palmera solitaria. Esto ocurrió a mediados del siglo VIII. Doscientos cincuenta años más tarde, cuando Al-Manṣūr (Almanzor), gran canciller del último califa omeya, quiso ampliar la mezquita, se hizo preciso derribar un edificio, en cuyo patio interior crecía una palmera y que pertenecía a una mu-

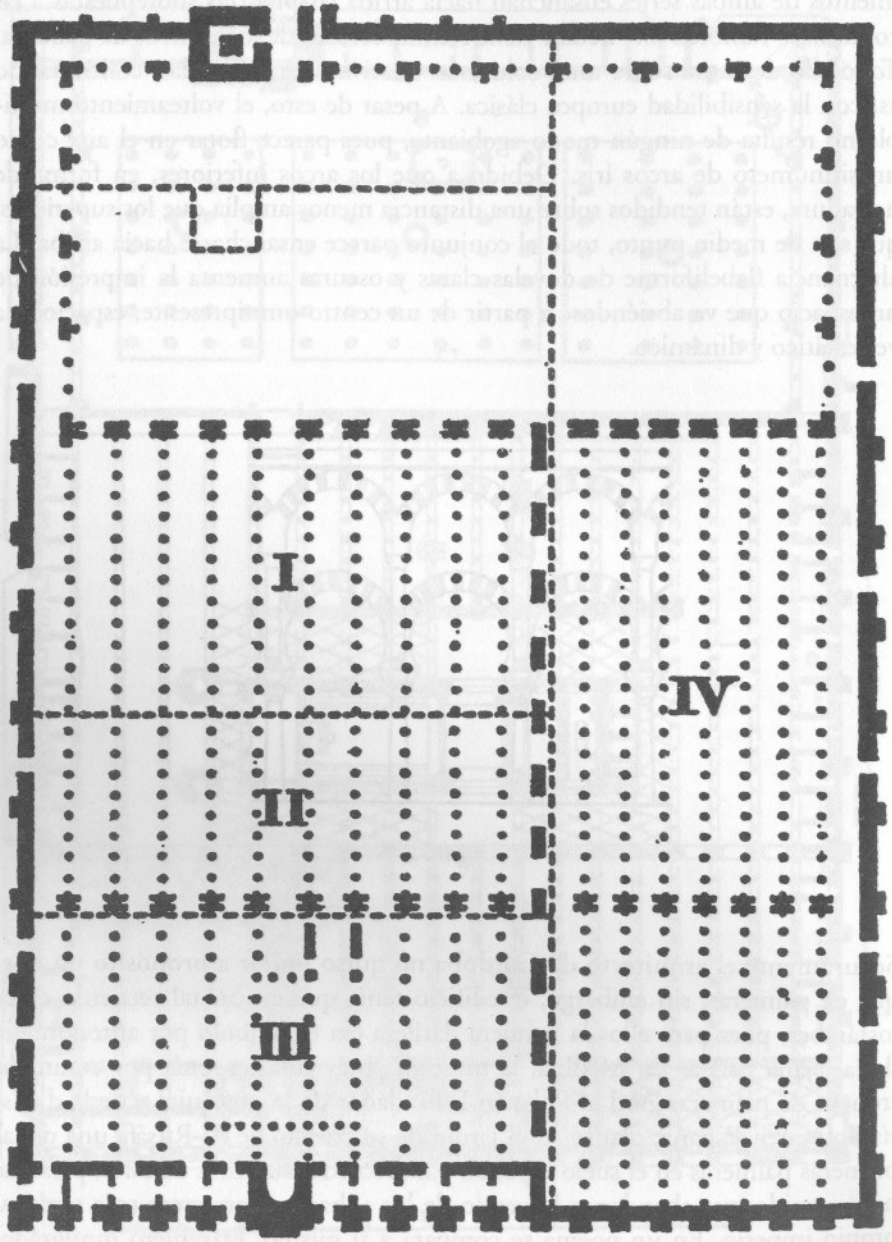


Figura 3 Las fases de construcción en la Mezquita de Córdoba: I Reinado de 'Abd al-Raḥmān I e Hišām I (785-796), II Reinado de 'Abd al-Raḥmān II (848), III Reinado de al-Ḥakam II (962-965), IV Gobierno de Almanzor (987-990).

jer. La dueña se negó a enajenar la casa si no se le proporcionaba otra que también tuviera palmera; la autoridad judicial le dio la razón: para un árabe, una palmera es algo más que un árbol.

El destino de la mezquita, desde los comienzos de su construcción hasta su última ampliación, está estrechamente relacionado con los destinos de la dinastía omeya, cuyo representante máximo, 'Abd al-Raḥmān III, el Inmigrado, compró en 785 a los cristianos cordobeses la catedral que —partida en dos por un muro de separación— había servido hasta entonces de templo a las dos comunidades: cristianos y musulmanes. Mandó derribarla y edificar en su lugar aquella parte de la gran sala que linda con el patio. Su obra fue acabada por su hijo Hišām aproximadamente en 796. No obstante, 'Abd al-Raḥmān II, que gobernó entre 822 y 852, amplió la mezquita, trasladando su muro meridional, que contiene el nicho orientado hacia la Meca, muchas yugadas más hacia el sur. Al-Ḥakam II, sucesor del gran hombre de Estado y fundador del califato de occidente 'Abd al-Raḥmān III, continuó en la misma dirección: alrededor de 962 derribó otra vez el muro meridional y levantó, a gran distancia, otro nuevo que fue terminado aproximadamente en 965. Gracias al florecimiento del comercio y de la industria y de acuerdo con la grandeza del califato, la ciudad había crecido tanto que la mezquita antigua no podía ya dar cabida a las multitudes que acudían a ella en los días de fiesta. Pero tampoco entonces el edificio alcanzaría su extensión definitiva, pues el ya citado Almanzor tuvo que ampliarlo otra vez, poco antes de la caída del califato de occidente. Esto ocurrió durante los años 987 a 990, pero en esta ocasión se respetó el muro meridional construido por Al-Ḥakam II, llevando hacia atrás el muro oriental. Según los cronistas árabes, de esta manera la mezquita llegaría a tener tantas yugadas como días tiene el año. De los arcos colgaban lámparas de plata, y cuando el gran estratega Almanzor conquistó, en la lejana Galicia, Santiago de Compostela, mandó trasladar a Córdoba las campanas del santuario a hombros de cautivos cristianos, con el fin de utilizarlas como lámparas. Por cierto, respetó la tumba del apóstol Santiago, sólo destruyó la abadía, ya que ésta era un foco de concentración para los cruzados en su lucha contra el Islam español. Más tarde las campanas serían devueltas a Santiago a hombros de cautivos musulmanes, después de la reconquista de Córdoba por los reyes cristianos.

La parte más grandiosa, a la que pertenece el *miḥrāb* y las capillas abovedadas delante de él —todo ello conservado hasta nuestros días—, fue edificada por orden de Al-Ḥakam II, hijo del genial hombre de Estado 'Abd al-Raḥmān III. Esto no se debe al azar. Al-Ḥakam había heredado de su padre un imperio pacificado y floreciente. Por ello tuvo tiempo libre para fomentar, siguiendo su inclinación natural, las artes y las ciencias. Se dice que conservaba en su biblioteca 400.000 volúmenes, gran parte de ellos anotados por el propio califa con datos relativos a su procedencia y sus autores.

Para adornar el *miḥrāb* de la mezquita mayor con mosaicos solicitó al emperador de Bizancio que le enviase un maestro entendido en este arte, con el fin de enseñárselo, en Córdoba, a los artesanos hispano-musulmanes. Con ello quedó tendido un puente hacia el arte bizantino, aunque esto no significara más que un trasplante de procedimientos técnicos. Las formas decorativas que aparecen en los mosaicos del *miḥrāb* de Córdoba están totalmente ancladas en el estilo geométrico del arte islámico occidental; los ataurique de las dovelas del nicho han perdido el carácter imitativo de la naturaleza que todavía se observa en sus modelos bizantinos; no dan una impresión de profundidad, sino están convertidos en un melódico juego de líneas sobre el abanico de pavo real, a que se compara el arco de entrada al *miḥrāb* con mucha propiedad. A pesar de la sobriedad de sus tonos cobrizos y aherrumbrados constituye un contraste florido con las inscripciones jerárquicamente rígidas que llenan de letras doradas el fondo azul oscuro del alfiz.

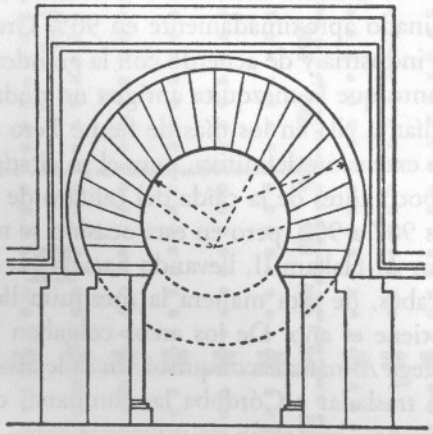


Figura 4

Como hemos dicho anteriormente, el *miḥrāb* no representa ningún santuario en el sentido estricto de la palabra; tampoco es algo imprescindible para la celebración del ritual islámico. Imponer a los creyentes cualquier forma creada artificialmente sería contrario a la ley islámica, que siempre da la debida importancia a la pobreza. No obstante, encontramos al *miḥrāb* desde los primeros tiempos del Islam, y si bien los autores de textos jurídicos guardan silencio al respecto, su forma y su nombre recuerdan algunos de los pasajes más misteriosos del Corán: el «nicho de las luces» es símbolo de la presencia divina en el corazón humano; la palabra *miḥrāb* corresponde al sancta sanctórum del templo salomónico, en el cual —según la versión coránica— un ángel había alimentado en su niñez a la Virgen María. El nicho, abovedado en sí mismo, es una de las formas más antiguas del santuario, del lugar en que se manifiesta Dios, que recupera en el marco islámico su sentido ancestral, porque en él se recita la palabra de Dios, revelada en el Corán. Todo ello explica por qué precisamente en la configuración del *miḥrāb* se manifiesta aquel sentimiento que en árabe recibe el nombre de *al-hayba,* palabra que podríamos parafrasear como «temor y respeto ante lo excelso».

El maestro que proyectó el *miḥrāb* de Córdoba creó con él el modelo de incontables nichos de oración en España y en el norte de África. La entrada al nicho está coronada por un arco de herradura encuadrado en un alfiz rectangular. El arco, cuyas dovelas forman un abanico, posee una fuerza especial, debido a que su centro se desplaza de abajo arriba: el abanico de las dovelas irradia desde un punto situado en la base del arco y las circunferencias interior y exterior del mismo tienen dos puntos centrales distintos que se desplazan hacia arriba. De este modo, todo el arco emite sus rayos como el disco de la luna o del sol cuando se está elevando paulatinamente sobre el horizonte; el arco no es rígido, parece respirar, ensanchando su pecho con la plenitud de su felicidad interior, mientras el marco rectangular, que le encierra, compensa su dinamismo: energía irradiante y quietud estática llegan a un equilibrio insuperable. Precisamente en esto consiste la fórmula básica de la arquitectura musulmana occidental.

El espacio interno de nicho, de base heptagonal, es relativamente amplio y está cubierto por una bóveda de concha estriada. Quizá se deba a esta concha el extraordinario efecto sonoro, gracias al cual las palabras pronunciadas en el interior del nicho resultan claramente comprensibles para los devotos que se encuentran en la sala de la mezquita.

Encontramos bóvedas de concha en los nichos de oración más antiguos de Siria y Egipto. Quizá estén inspiradas en un modelo de la Antigüedad tardía, pero éste no habría sido imitado si no encerrase un valor simbólico específico. La concha alberga la perla que —según la leyenda— tiene el siguiente origen: en una noche de primavera, la concha sube a la superficie del mar, se abre y concibe una gota de rocío que en su seno se convertirá en perla. La concha representa, en cierto modo, el oído del corazón que recibe, cual gota de rocío, la palabra de Dios. ¡Con qué propiedad se puede aplicar esta parábola a un nicho en el cual se pronuncia la palabra divina!

Es característico del arte islámico utilizar la decoración más suntuosa para enmarcar y honrar algo que, en sí mismo, no es visible: la palabra hablada. La palabra es para el Islam lo que para el arte cristiano la imagen sagrada. El Islam rechaza la imagen como objeto de devoción, ya que tiende a encerrar en una forma limitada la realidad divina que simboliza. Naturalmente, también la pa-

labra sagrada es un símbolo, en el sentido de que necesariamente reviste de forma perceptible la realidad divina, que está por encima de toda comparación. Sí, también la palabra se convierte en un símbolo, pero en un símbolo que no llega a cuajar, pues su sonido se pierde en el aire una y otra vez y demuestra así la poca consistencia de sus propios límites.

Escrito sobre el vértice del arco de entrada al *miḥrāb* se encuentra el versículo coránico: «En el nombre de Dios, clemente y misericordioso. —Él es EL DIOS; no hay más dios que Él; el Rey, el Santo, la Paz, el Fiel, el Protector, el Glorioso, el Victorioso, el Excelso. —Él está por encima de cuanto ellos (entiéndase: los politeístas) le asocian» (LIX, 23).

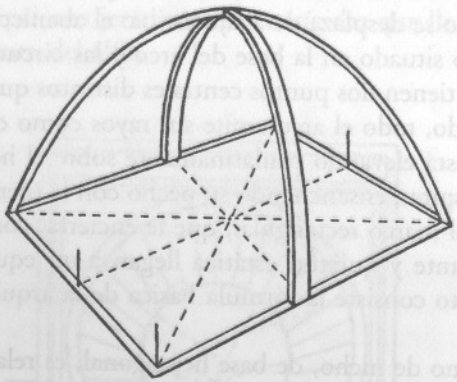


Figura 5 Esquema de una bóveda de nervios gótica sobre base cuadrada: arco de medio punto en la diagonal, arco apuntado en la cruz.

Las cúpulas que cubren las capillas de pilares cerca del *miḥrāb* son de un estilo arquitectónico muy particular, que no tiene precedentes ni en oriente ni en occidente. Sin embargo, su disposición, que a simple vista parece un juego geométrico, no es otra cosa que la respuesta lógica al problema de cómo adaptar —con ayuda de nervios de igual altura— la base circular de una cúpula de medio punto al cuadrado formado por los muros sobre los cuales tiene que apoyarse. El caso es que, si los nervios se tienden cruzados y diagonalmente, de modo que su punto de intersección coincida con el vértice de la cúpula, pueden pasar dos cosas: o bien los nervios diagonales no alcanzan la altura necesaria para soportar la cúpula, o bien los nervios cruzados tienen que ser peraltados, de modo que lleguen a formar arcos ojivales, solución que, dicho sea de paso, adoptaron los arquitectos del gótico. No así los hispano-musulmanes, que acudieron a otro procedimiento: sobre la base de un octógno inscrito en

un cuadrado se tendió de cada una de las ocho esquinas un nervio semicircular hacia la tercera esquina siguiente. De esta manera, los nervios se entrecruzan a cierta distancia del vértice, dejando en el centro un espacio libre, que no resulta demasiado grande para poder ser cubierto sin necesidad de más nervios; en Córdoba lo encontramos cubierto por una cupulita estriada. En Persia existen cúpulas más tardías que obedecen a un principio análogo, con la diferencia de que los nervios cruzados de este modo no sostienen la cúpula, sino que la refuerzan al exterior; por dentro sólo se perciben delgadas aristas entre las distintas facetas de la bóveda.

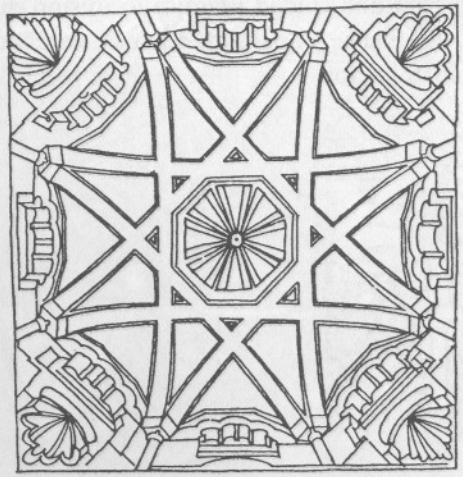


Figura 6 Bóveda de nervios de una capilla formada por pilastras cerca del *mirāb* de la Mezquita de Córdoba.

Para dar mayor firmeza a los arcos que sostienen la cúpula, el maestro encargado de realizar la ampliación de Al-Ḥakam II tuvo la genial idea de redoblar los pilares y enlazar entre sí los arcos que parten de ellos, como si hubiera querido trasladar el principio formativo de las cúpulas a las arcadas de apoyo. Al utilizar juntamente con los arcos de herradura también los lobulados, consiguió un conjunto extraordinariamente rico, dentro del cual cada parte está simultáneamente al servicio de la claridad estática y del ritmo que anima todo el conjunto. Es precisamente la combinación de estas propiedades lo que satisface más al espíritu islámico y al modo de pensar de los árabes. Formas geométricas sin ritmo resultan rígidas, sin vida; ritmo sin claridad refleja pasión des-

ordenada. La propia realidad de la vida es un tejido de fijeza y cambio rítmico, de espacio y tiempo; «Ves los montes y crees que son inamovibles y, sin embargo, pasarán como las nubes», como dice el Corán (XXVII, 90).

Es fácil imaginarse la multitud de fieles que acudían a la mezquita en los tiempos de mayor florecimiento de Córdoba. En el siglo X la ciudad tenía más de un millón de habitantes, sin contar los muchos pueblos y aldeas que se habían establecido alrededor en la fecunda vega del Guadalquivir. Añádase a esto *Madīnat al-Zahrā'*, ciudad de corte, a dos horas de camino al oeste de Córdoba, edificada por 'Abd al-Raḥmān III, al norte, la residencia veraniega *Al-Rusafa;* todavía poco antes de la caída del califato surgió al oriente *Madīnat al-Zahirā*. Aunque en Córdoba hubiera cientos de mezquitas, la mayor, la aljama, la de los viernes, era para una ciudad islámica lo mismo que para una ciudad cristiana la catedral. En ella se impartían, además, enseñanzas en las ciencias religiosas y se celebraban juicios.

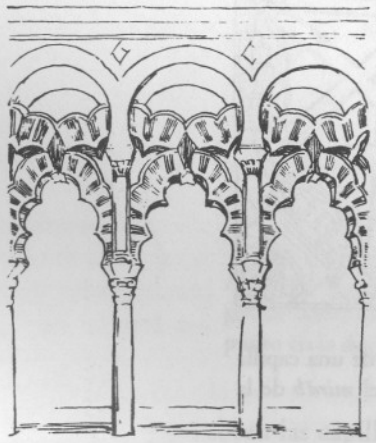


Figura 7 Arquerías enlazadas en la capilla de pilastras delante del *mirāb* de la Mezquita de Córdoba.

Los maestros, entre los cuales había siempre hombres famosos y muchos que habían visitado los Santos Lugares del Islam y acumulado ciencia en Arabia, Siria y Egipto, solían sentarse en una de las partes más claras de la gran sala, cada uno de ellos siempre al pie de la misma columna, para transmitir generosamente sus conocimientos no sólo a los estudiantes, sentados sobre las esteras formando semicírculo alrededor de ellos, sino también a los oyentes eventuales, tanto curiosos como visitantes cultos. Para sus explicaciones se basaban en su prodigiosa memoria, o comentaban, frase por frase, alguna obra didáctica fundamental. Objeto de estas enseñanzas eran todas las ramas del saber relacionadas con la religión, entre ellas tanto el estudio de la lengua árabe, vehícu-

Figura 8 Esta puerta de la Mezquita Mayor de Córdoba constituye una de las obras más bellas del arte decorativo islámico. Se construye bajo el reinado de Al-Ḥakam II, aproximadamente en 960, en la fachada occidental de la mezquita.

Figura 9 La Mezquita Mayor de Córdoba vista desde el antiguo alminar. Se ve cómo la catedral fue colocada justo en medio del edificio árabe. Antiguamente, las arcadas que dan al patio estaban todas abiertas.

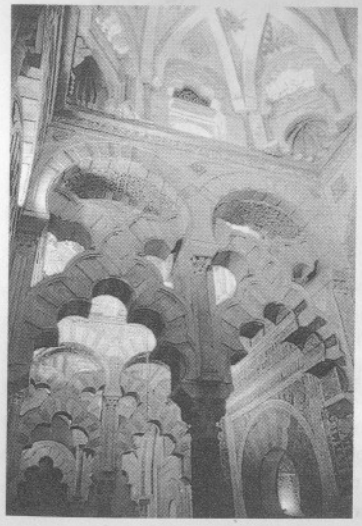


Figura 10 Capilla delante del *miḥrāb* de la mezquita de Córdoba.

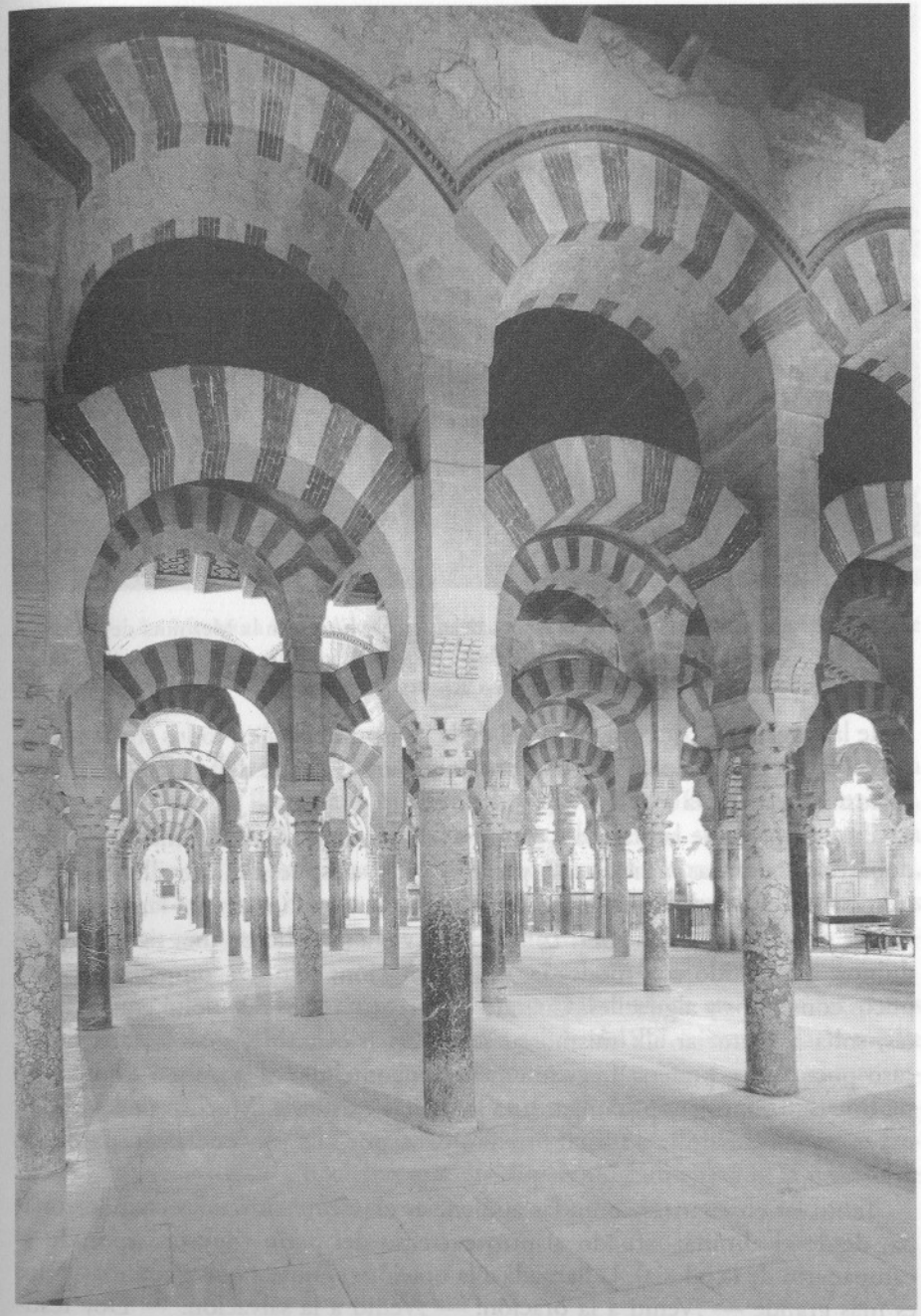


Figura 11 Vista del interior de la Mezquita de Córdoba.

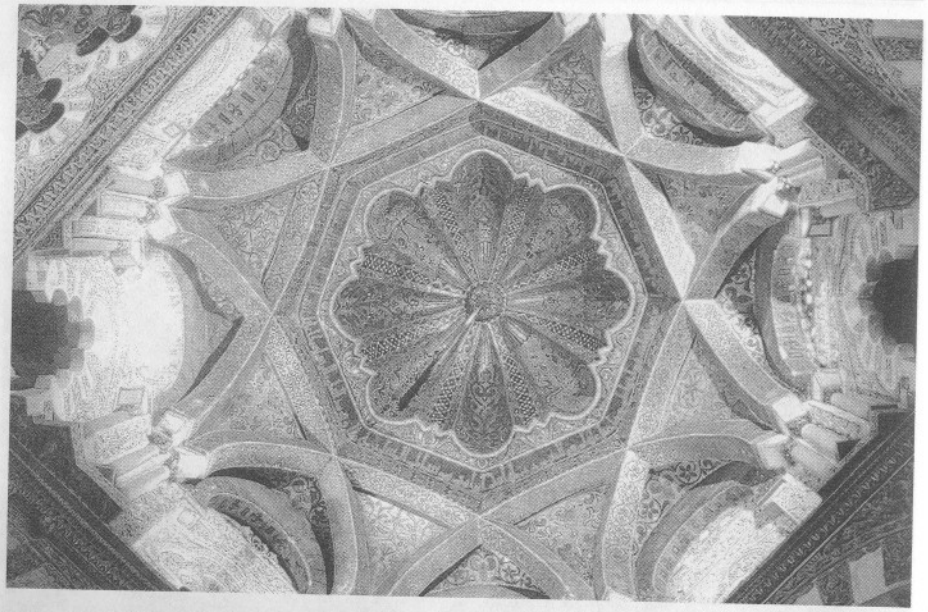


Figura 12 Cúpula sobre nervios cruzados delante del *miḥrāb* en la Mezquita de Córdoba.

lo de la revelación coránica, como el de la jurisprudencia en todos sus aspectos, que el Islam desconoce el derecho profano: todo el orden de la sociedad humana forma parte de la religión.

En otra parte de la gran sala y a horas determinadas, el cadí mayor de Córdoba veía las causas judiciales. A pesar de ser —después del canciller o primer ministro— el hombre más importante del país, el cadí recibía a las partes litigantes con la mayor sencillez, como si estuviera sentado en una tienda de beduinos; iba vestido con modestia, sin ostentación; sólo le acompañaban unos pocos consejeros y alguaciles. Cuando las circunstancias del pleito eran evidentes, solía pronunciar allí mismo su sentencia irrevocable; si se trataba de un caso poco claro, prefería frecuentemente encomendar el asunto a Dios, a no ser que esto supusiera prolongar una injusticia existente. Muchos de los cadíes mayores de Córdoba se hicieron famosos por sus sentencias imparciales y justas.

Tanto las enseñanzas como las audiencias eran interrumpidas cuando sonaba, desde el alminar situado al otro extremo del patio (hoy incorporado al campanario de la iglesia), la llamada a la oración: «Dios es más grande — Dios es más grande — ¡Venid a la oración! — ¡Venid a la salvación! — Doy testimonio de que no hay más dios que Dios — Doy testimonio de que Mahoma es el enviado de Dios — Dios es más grande — Dios es más grande — No hay

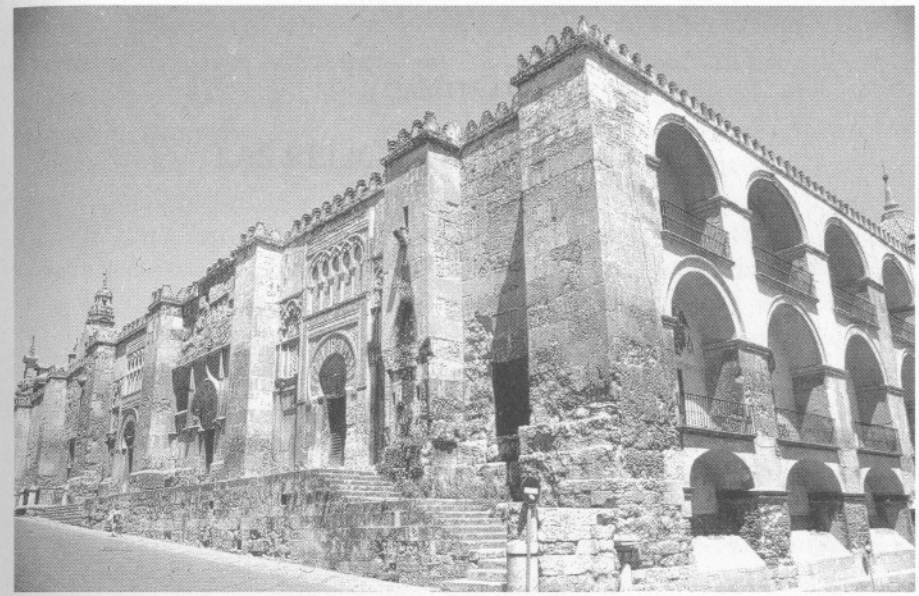


Figura 13 La Mezquita Mayor de Córdoba vista desde el suroeste. La decoración árabe de la puerta central se encuentra mezclada con añadiduras góticas tardías.

más dios que Dios.» Los hombres que ya estaban en la mezquita y que habían estado esperando la llamada, y otros muchos que la invadían en ese momento, procedentes de las calles y del cercano mercado, todos se dirigían hacia la *qibla,* el muro del *miḥrāb,* para colocarse, hombro con hombro y fila tras fila, detrás del *imām,* para repetir en voz alta o baja —según exigía el ritual— las palabras que éste pronunciaba, e imitar sus movimientos, inclinaciones y prosternaciones.

El rezo común se realizaba —como sigue realizándose en todos los países del Islam —cinco veces al día: antes de la salida del sol, a mediodía, a media tarde, a la puesta del sol y al comienzo de la noche. Participaba todo el que pudiera. Esta repetición rítmica de un mismo ritual orientado hacia un contenido eterno, imprimía a toda la vida un sello imborrable. Cualesquiera que fueran las luchas internas y revueltas que dividieran al Islam español, la unidad de este sello no se perdería jamás.

CAPÍTULO 2

LAS RELIGIONES Y LAS RAZAS

Parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe se debe a la convivencia pacífica de comunidades musulmanas, cristianas y judías bajo el dominio árabe. La tolerancia de que hizo gala el Islam aquí y en otros lugares parece estar en contradicción con la impetuosidad de su expansión, pues escasamente ochenta años después de la muerte del Profeta, su segunda o tercera oleada llegaba al Indo por el este y a los Pirineos por el oeste. Es imposible imaginarse la fuerza combativa de los ejércitos musulmanes sin ese celo religioso, estímulo de un pueblo que sabe que Dios está de su parte. Tanto más sorprendente es el hecho de que, una vez depuestas las armas, los musulmanes tratasen a cristianos y judíos con una tolerancia como no la solían practicar ni los judíos ni los cristianos dentro de sus propios dominios.

Para comprender esta actitud a la vez bélica y pacífica intentemos ponernos en el lugar de los musulmanes. Para ellos el Judaísmo y el Cristianismo no eran simplemente religiones extrañas, que habían irrumpido inesperadamente a perturbar su mundo religioso, como resultaba el Islam para judíos y cristianos: un simple escándalo, algo que en realidad no debería existir. En el pensamiento islámico, basado en el Corán, Judaísmo y Cristianismo ocupaban un lugar bien definido. El Islam se presenta a sí mismo como renuevo o restauración de

la religión de Abraham en su forma original, que, en cierto modo, constituye el tronco ramificado en Judaísmo y Cristianismo. No quiere proclamar otra cosa que lo que podríamos llamar la doctrina primitiva de Abraham, el fundador de todas las religiones monoteístas: la fe en un Dios único incondicionado, que, por una parte, es incomparable en su esencia y excelso sobre todas las cosas y, por otra, se manifiesta continuamente tanto en el mundo creado por Él como por medio de sus mensajes sagrados, que, desde los comienzos de la humanidad, ha ido comunicando a los pueblos por boca de sus enviados o profetas. Abraham, Moisés, Cristo y Mahoma cuentan entre tales enviados y profetas; este último rubrica la serie, casi infinita, de mensajeros divinos al anunciar la esencia del profetismo, como tal, en su validez atemporal. De ahí resulta que el Islam reconoce básicamente el Judaísmo y el Cristianismo, aunque eche en cara a judíos y a cristianos el haber olvidado en parte, o «cubierto de un velo», los mensajes recibidos de Dios. Si esto no fuera así, concluye, tendrían que haber reconocido en él la doctrina prístina de Abraham. Por el hecho de hostigar al Islam han sido infieles a su propia herencia abrahámica, y esto da a los musulmanes el derecho de empuñar la espada contra ellos. Las reglas de la «guerra santa» se deducen lógicamente. Esta guerra llega a ser un deber para los musulmanes cada vez que la existencia de la comunidad musulmana se encuentra amenazada por enemigos externos. El que perece en la «guerra santa» muere «testigo» del mensaje divino del Islam y gana el Paraíso. Si un enemigo se rinde antes de caer en manos de los musulmanes, hay que concederle la inmunidad, el *«amān»;* si es pagano, tiene que aceptar el Islam para salvar la vida; si pertenece a la «gente del libro (sagrado)», es decir, si es judío o cristiano, puede optar por continuar practicando su propia religión bajo la condición de reconocer la protección del Islam.

Esto podría explicar suficientemente la conducta del Islam frente a otras religiones. Sin embargo, queda sin contestar la pregunta: ¿de dónde recibió el Islam su inaudita fuerza combativa?, pues el observador europeo —o dicho con más exactitud, el cristiano— suele tener la impresión de que la doctrina de la unidad de Dios, que el Islam inscribió en su estandarte, es demasiado sencilla y, en cierto modo, demasiado evidente para constituir un credo que despierte un profundo entusiasmo. Sin embargo, aún prescindiendo de momento del alcance metafísico de esta doctrina a la que más adelante dedicaremos algunas palabras, no debemos pasar por alto el hecho de que el carácter propio del Islam consiste en haber dado una forma activa, capaz de transformar al hombre, a una verdad general que no pasa de ser una premisa estática para el Cristianismo. El credo fundamental de que «no hay más dios que Dios» (*lā ilāha illā-llāh)* que el musulmán repite incansablemente, es, en efecto, ya algo así como un mandoble asestado no sólo a aquel error del politeísmo que coloca intelectualmente sobre un mismo nivel lo condicionado y lo incondicionado, lo finito y

lo infinito, sino también a todo aquello que en el alma humana pretende ser tan importante o tan real como Dios. De aquí resulta una actitud profundamente combativa que, en principio, no excluye la paz, tanto exterior como interior, pero que puede manifestarse en cualquier momento, cuando así lo exigen las circunstancias, en el plano de la acción. El profeta distinguía entre la «guerra santa grande», que se desarrolla en el interior, y la «guerra santa pequeña», dirigida contra los enemigos externos del Islam.

Figura 14a *Dirham* del reinado de ʿAbd al-Raḥmān I. En el centro las palabras «No hay Dios sino Allāh, sólo él; no tiene compañero».

Para volver a la conquista de España, se puede decir que, por una parte, los musulmanes luchaban con más denuedo que sus enemigos visigodos, y por otra, concedían a quienes estuvieran dispuestos a rendirse mejores condiciones de las que solían ofrecer otros ejércitos victoriosos. Es cierto que a esto se unían otras circunstancias que favorecieron el éxito rápido de los musulmanes, como las desavenencias entre los visigodos en relación con la elección de sus reyes, y la ayuda que les prestaron los judíos oprimidos por la iglesia visigoda. Sin embargo, no deja de ser un enigma el que España pudiera ser conquistada en menos de tres años: en 713, tres años después de la invasión del sur de España por el caudillo beréber Ṭāriq y el general árabe Mūsà b. Nuṣayr, este último estaba ya ante Narbona.

Se conserva el texto de una capitulación firmada en 713, con motivo de la rendición de Orihuela, por el jefe árabe ʿAbd al-ʿAzīz, hijo y sucesor de Mūsà b. Nuṣayr, y por Teodomiro, príncipe visigodo de la provincia de Murcia. Por esta y otras fuentes sabemos que para la población indígena cristiana y judía

que se había sometido a la soberanía musulmana las condiciones de vida no eran, ni mucho menos, peores que anteriormente bajo el dominio de la nobleza visigoda. Los cristianos conservaban sus iglesias y sus monasterios y los judíos sus sinagogas. Además se quedaron con la mayor parte de sus propiedades personales. Los visigodos no sólo habían mantenido todo el sistema tributario romano con sus numerosos gravámenes, sino también los latifundios cultivados por esclavos. Gracias a la ocupación musulmana, muchos de estos latifundios fueron divididos y encomendados a arrendatarios indígenas. La mayor parte de los esclavos obtuvo la libertad, bien convirtiéndose al Islam —un cristiano o un judío no podían tener un esclavo musulmán— o emancipándose mediante el pago aplazado de un rescate, cosa que no permitía la legislación anterior.

Los cristianos y judios tenían que pagar, además de la contribución territorial general que también obligaba a los musulmanes, un impuesto personal, que compensaba al mismo tiempo el hecho de que estuvieran exentos del servicio militar. Además, el impuesto estaba graduado con arreglo a las clases y profesiones de los tributarios. Las mujeres, los niños, los monjes, inválidos, enfermos, mendigos y esclavos disfrutaban de franquicia tributaria.

Las comunidades cristianas y judías tenían su propia jurisdición autónoma en los litigios que no afectaban a los derechos de los súbditos musulmanes. También tenían sus prefectos, obispos o condes *(cómites)* que los representaban ante las autoridades musulmanas; y si un gobernante musulmán intervenía en la elección de un obispo, sólo se arrogaba el mismo derecho que, en los países cristianos, ejercían el rey o el emperador, basándose en el hecho de que el obispo ostentaba siempre también un poder temporal.

Por supuesto, la situación de aquellos indígenas españoles, tanto judíos como cristianos, que habían opuesto mayor resistencia era muy distinta; se les consideraba como botín de guerra, a menos que se convirtiesen al Islam.

Esta conversión, en principio, no era una cuestión de fe, pues como dice el Corán: «no hay coacción en la fe»; se trataba únicamente de aceptar el Islam como ley. Nadie se preocupaba de si la conversión era puramente externa o no, ya que se partía de la base de que la fe brotaría espontáneamente en proporción a la observancia de la ley divina. Dicho sea de paso, esta postura es característica del pensamiento islámico y explica muchos rasgos de la civilización musulmana, en particular en occidente. La forma, es decir, la conducta fijada por el Corán y el ejemplo del Profeta, es obligatoria para todos, y el Islam es inflexible respecto a ella. No obstante, el grado de interiorización de aquella «conducta», la calidad de la fe o introspección, no puede ser prescrito y queda encomendado al individuo. La conducta es un medio para alcanzar el fondo y sólo ella lo garantiza; sin embargo, el fondo no es la forma.

Los musulmanes reprochaban a los judíos haber difamado a Cristo y a la Virgen; a los cristianos, haber convertido a Cristo en un dios. Según la interpretación de cada uno, los pasajes del Corán que contienen estos reproches representan una condena total o sólo parcial de la fe ajena. Los juristas islámicos —en el Islam, la teología y la jurisprudencia son inseparables— eran severos en su juicio: para ellos los judíos eran malditos por haber difamado a un enviado de Dios, y los cristianos eran víctimas del grave error de creer en tres dioses. No siempre, ni tampoco en todas partes, el pueblo compartía estas opiniones, ya que la convivencia con cristianos y judios, al igual que los muy frecuentes matrimonios mixtos —para el musulmán es lícito casarse con mujer cristiana o judía—, debían producir necesariamente la sensación más o menos clara de que posiblemente existiera un camino de salvación en cualquiera de las tres religiones. A los ascetas cristianos se les tenía en gran estima, y no sólo entre el pueblo llano musulmán. El famoso libro «La lámpara de los príncipes» *(sirāŷ al-mulūk)*, «espejo de príncipes», escrito en la España musulmana del siglo XII, contiene muchos ejemplos edificantes de ascetismo cristiano. Su autor era el místico Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd al Ṭurṭūšī. Entre los representantes del misticismo islámico, del «endoterismo» *(al-ʿilm al-bāṭin)* encontramos no pocos que vieron en las tres religiones distintos caminos hacia una misma meta. El símbolo clásico, que expresa esta idea, es un círculo con muchos radios que establecen la comunicación entre el centro y la circunferencia (véase figura 14b). La circunferencia representa al mundo; los radios son los caminos que conducen desde distintos puntos de la circunferencia hacia el centro divino. Aparentemente se diferencian y se contradicen en sus direcciones; sin embargo, cada uno de ellos supone el camino más corto hacia el centro. Sus divergencias se deben al hecho de que su punto de partida no es el mismo. Tal visión de las cosas, de la cual encontramos huellas también en escritos cristianos de origen hispano, no podía estar muy difundida, pero el simple hecho de su existencia tuvo que contribuir a matizar los contrastes, por lo demás bastante marcados, entre las distintas comunidades religiosas.

En su calidad de religión dominante, realizada en todas las manifestaciones de la vida, el Islam ejercía una gran atracción. Por ello las conversiones al Islam eran frecuentes y nadie puede saber cuántos habitantes indígenas de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuántos por conveniencia. Las autoridades musulmanas no emplearon la fuerza para lograr conversiones, tanto menos cuanto que, al producirse una conversión, quedaba suprimida la capitación que pagaban los adeptos de otras religiones. Por otra parte, las conversiones de musulmanes al cristianismo o judaísmo no solían producirse casi nunca, ya que renegar del Islam se pagaba con la pena capital.

Con el dominio del Islam, el árabe se convirtió en lengua común de todos los individuos cultos. Filósofos y teólogos judíos como Ben Gabirol, Ben Paqūda

y Maimónides redactaron en árabe sus obras más importantes. Aunque los cristianos, bajo el dominio del Islam, conservasen su liturgia latina, adoptaron la cultura árabe en tal medida que recibieron el nombre de, *mozárabes,* palabra que corresponde al árabe *musta'rib* que significa «arabizado». Este proceso de arabización no se produjo sin resistencia por parte de los círculos clericales antiislámicos. Conocemos el lamento de un obispo en el sentido de que los jóvenes se entusiasmasen más por los escritos árabes que por la Patrística. Una fuerte reacción estalló a mediados del siglo IX, durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān II, corporizándose en un afán impetuoso hacia el martirio. Como la simple confesión de la fe cristiana no suscitaba la reacción musulmana, algunos cristianos de ambos sexos empezaron a proferir insultos contra el Islam y maldiciones contra el Profeta, hasta que los jueces musulmanes no tuvieron otra disyuntiva que condenarlos a muerte.

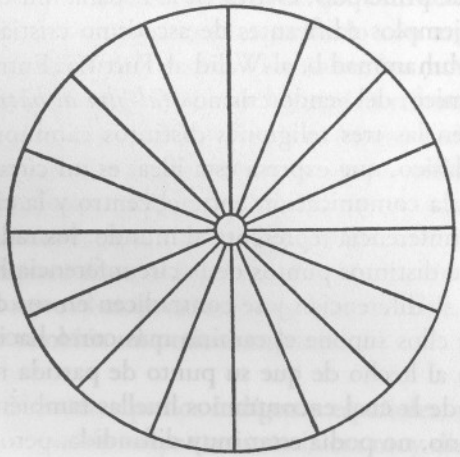


Figura 14b.

Muy característica es la historia del joven aristócrata cristiano Isaac, que había iniciado una carrera prometedora como secretario *(kātib)* en la corte de Córdoba. Más tarde ingresó en un monasterio, y un día se presentó ante el cadí mayor musulmán para convertirse, como decía, al Islam, solicitando que el juez le aleccionara en esa religión. Pero cuando el cadí, muy satisfecho, empezó la instrucción, Isaac le interrumpió, tildando al Profeta de estafador infernal. El juez intentó en vano preservar de la muerte al monje fanático, pretextando que se trataba de un enfermo mental; pero las cosas siguieron su curso. Poco después fue convocado, por requerimiento del emir, un sínodo episcopal,

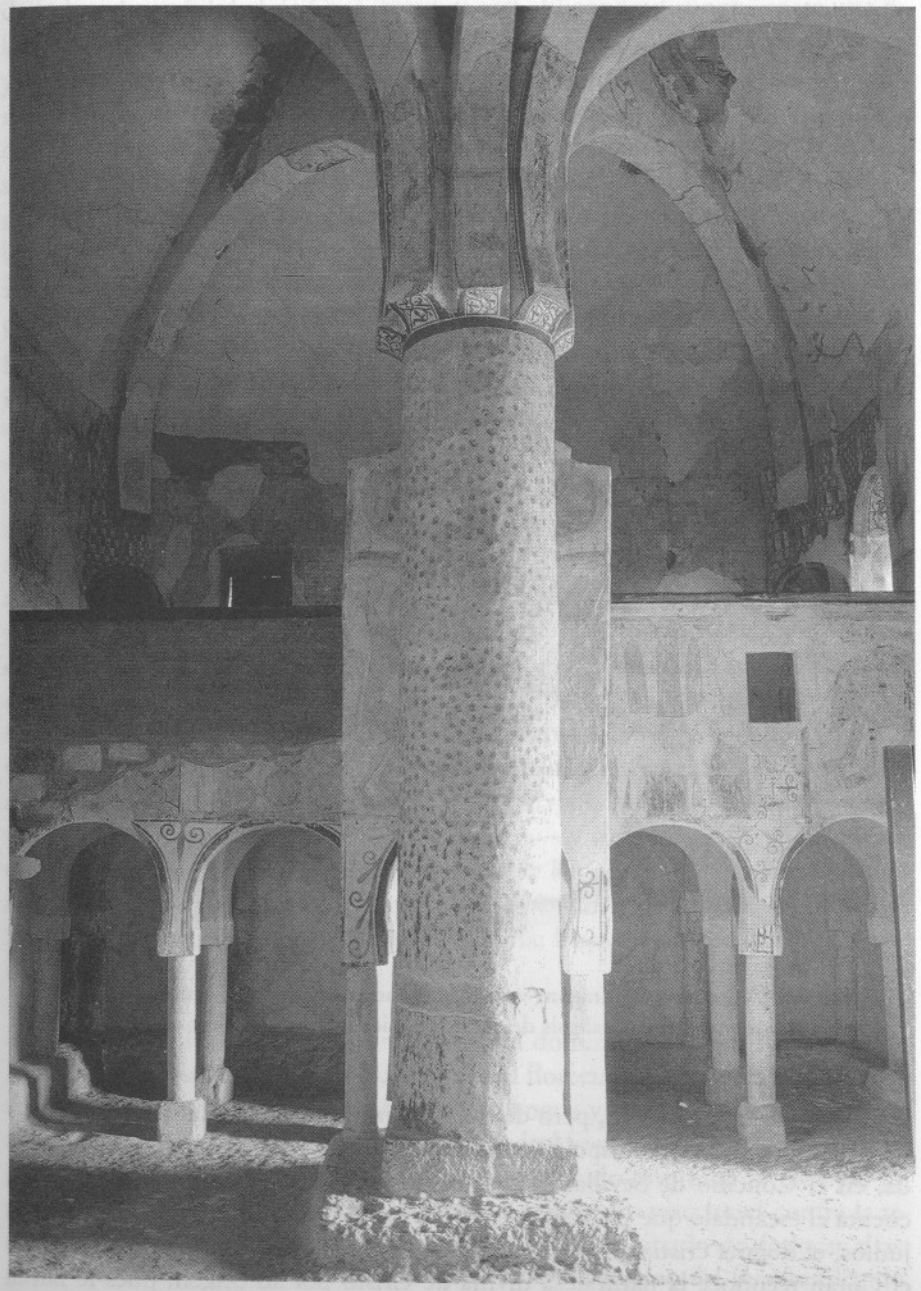


Figura 15 Interior de la iglesia de San Baudilio de Berlanga (Soria, s. XII), cuyas pinturas revelan la influencia oriental. La bóveda apoyada en un pilar central es única en su género.

que condenó el martirio provocado voluntariamente como una exaltación extravagante. En efecto, podemos preguntarnos si el testimonio valiente de una verdad de fe, que distinguió a los mártires del cristianismo primitivo, debe parangonarse con los insultos a la fe ajena.

Figura 16 Vencedor del dragón, vestido a la moda oriental que recuerda modelos persas, procedente del Apocalipsis del Beato de Liébana, ms. de Gerona, aprox. 975.

Otra contestación al Islam, pero de muy distinta índole, era la llamada doctrina de adopción del arzobispo Elipando, máxima autoridad de la Iglesia visigoda, en el Concilio de Sevilla de 784; de todos modos, esta doctrina tuvo en cuenta el escándalo que provocaba, tanto entre los musulmanes como entre los judíos, el dogma cristiano de que Cristo es hijo de Dios. Si bien es cierto que el Corán reconoce la naturaleza divina de Cristo por su origen, pues le llama «espíritu de Dios y su palabra que hizo bajar sobre María», y reconoce también el nacimiento milagroso de Cristo de una Virgen, rechaza, no obstante, la expresión «Hijo de Dios», porque no puede ser conciliada con la visión islámica

de la incomparabilidad de Dios. Frente a esto, Elipando distingue entre una filiación divina esencial, que sólo es propia de la eterna palabra divina, del logos, y la «filiación divina adoptiva», que corresponde al hombre Jesús y que éste tiene en común con todos los santos. Con ello intentaba expresar, sin duda, algo correcto, pero incurrió en contradicción con el dogma de la unidad de la persona de Cristo; por ello fue atacado con toda violencia por un monje asturiano, el beato de Liébana. Asturias dependía de la jurisdicción eclesiástica de Toledo, sede arzobispal de Elipando, pero se encontraba fuera del dominio árabe. Las sierras asturianas habían sido, desde el principio, hogar de la resistencia política contra los musulmanes y habrían de ser también ahora el punto de partida de la resistencia espiritual contra la Iglesia mozárabe, vasalla, según se pretendía, de los musulmanes. El beato encontró respaldo en Carlomagno; los concilios celebrados en Roma, Ratisbona y Aquisgrán condenaron la doctrina de la adopción de Elipando. Carlomagno no pudo perdonar a los cristianos mozárabes el haber luchado al lado de los musulmanes y no de los francos, seis años antes, cuando entró en España con su ejército. Sin embargo, no conservaríamos apenas huellas de esta controversia si el beato no hubiera compuesto más tarde una gran obra —que se hizo famosa en todo el occidente latino— sobre el final de los tiempos. Se trata de un comentario a la Revelación Secreta de San Juan, que compila las afirmaciones relativas a ésta hechas por los Padres de la Iglesia, y que probablemente fue ilustrada desde el principio. Esta obra y sus iluminaciones se copiaron en muchos ejemplares, lo cual ocurrió, no pocas veces, en monasterios fundados por monjes andaluces emigrados hacia el norte cristiano. La pintura de estos monjes es una extraña mezcla de elementos cristianos primitivos —mediterráneos y asiáticos— y demuestra que las comunidades mozárabes, a pesar de su dependencia de Roma, mantenían unas relaciones mucho más vivas con las comunidades cristianas de oriente, de Palestina, Siria y Mesopotamia, que con la Europa latina; hasta tal punto formaban parte del ámbito vital árabe-islámico.

El judaísmo disfrutó de la mayor ventaja del dominio protector del Islam, En España, el *Sefarad* de los hebreos, conoció su florecimiento espiritual más bello desde su Diáspora. El genio semítico de la lengua y cultura árabe era próximo al judío. La doctrina islámica de la unidad de Dios, el énfasis puesto sobre la incomparabilidad y omnipresencia divina, sólo pudo estimular la teología judía. Sin embargo, surgieron también súbitas y violentas reacciones contra la temida «arabización», que principalmente tuvieron el resultado de destacar el aspecto historico de la Divinidad, relacionado con el destino del Pueblo Elegido, frente al Dios platónico de los filósofos árabes.

Las obras de dos grandes personalidades dentro del judaísmo sefardí —es decir, español— son en cierto modo puntos cardinales del encuentro con el Is-

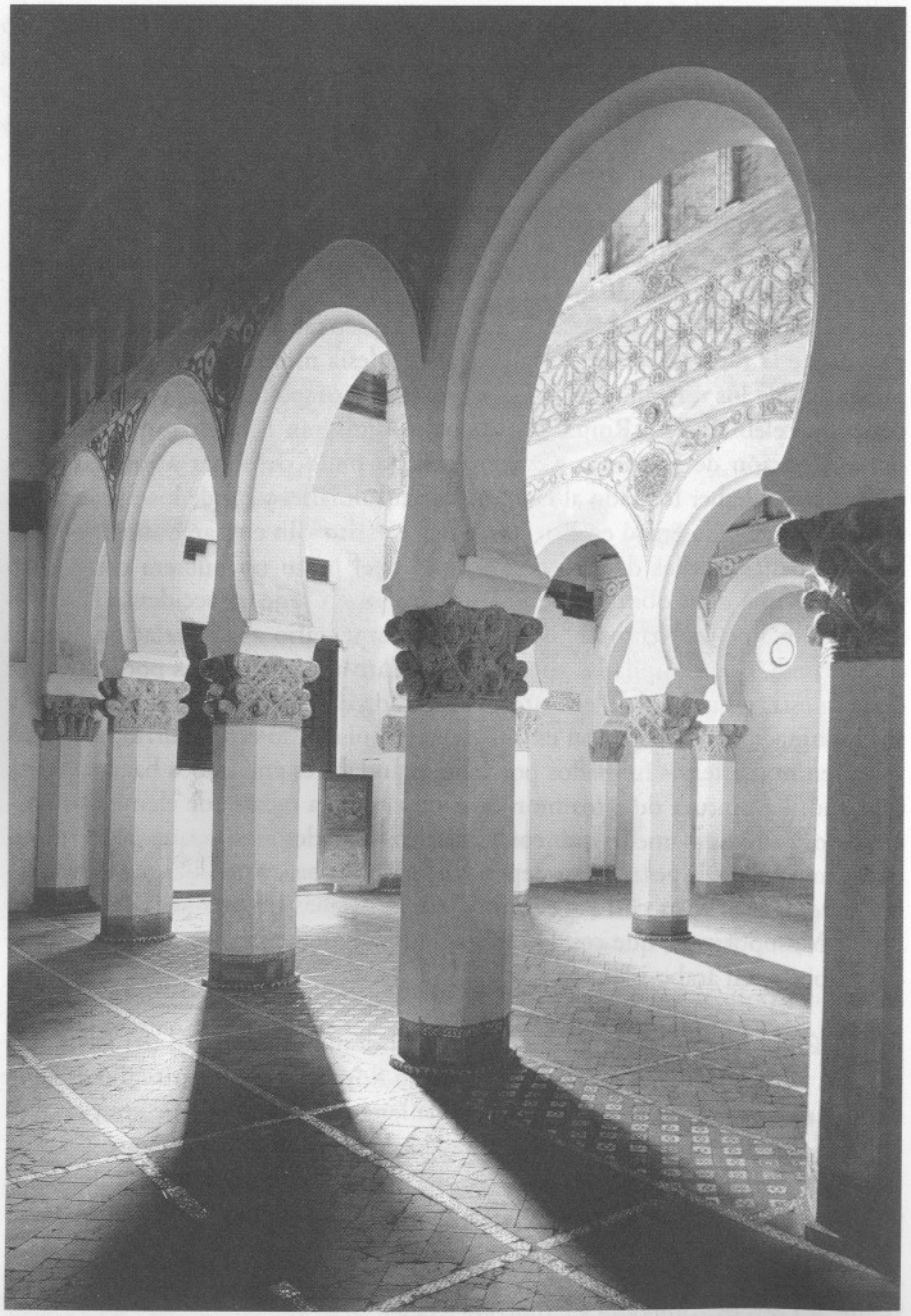


Figura 17a Interior de la antigua sinagoga y posterior iglesia Santa María la Blanca en Toledo, construida alrededor del año 1200 bajo dominio cristiano en estilo puramente árabe.

lam. Una de esas personalidades es Mošé b. Maymōn, el Moisés Maimónides de los latinos. Nació en Córdoba, en 1135, y mantuvo siempre su relación con el judaísmo español, aunque su familia tuviera que emigrar, debido a la política almohade, primero a Marruecos y después a El Cairo, donde fue nombrado médico de cámara de Saladino. Sus escritos más importantes, sobre todo su «Guía de los descarriados» (en árabe *Dalālat al-ḥā'irīn;* en hebreo: *More ha-nebukīm),* desempeñan para el judaísmo una misión comparable a la de Santo Tomás de Aquino para el Cristianismo católico, al incorporar a la ordenación de la fe judaica la filosofía griega transmitida y desarrollada por los árabes.

La otra gran personalidad del judaísmo sefardí, Baḥya b. Paqūda, vivió con anterioridad, en el siglo XI. Su «Introducción a los deberes de los corazones», que redactó en árabe bajo el título de *Hidāya ilà farāid al-qulūb,* y que más

Figura 17b Interior de Santa María la Blanca, Toledo. Detalle.

tarde se tradujo al hebreo bajo el título de *Sefer torat hōbōt ha-lebabōt,* fue inspirada evidentemente por un encuentro con la mística islámica. La obra se hizo famosa en toda la diáspora judía y ejerció una profunda influencia sobre la mística judía popular, sobre todo en la Renania medieval y en las comunidades del este europeo, durante los siglos XVIII y XIX.

Mucho más difícil que asegurar la convivencia pacífica de las tres comunidades religiosas era neutralizar las tensiones entre las distintas razas que llega-

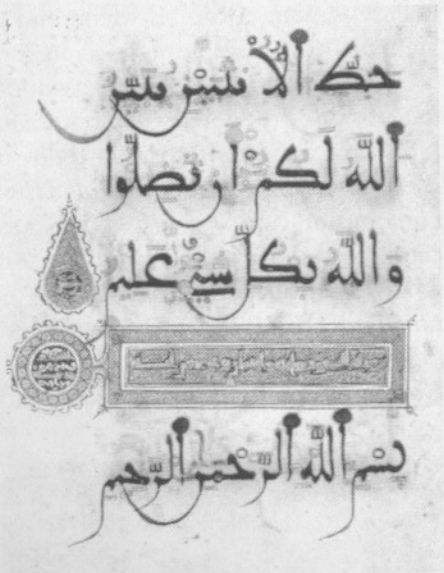


Figura 18a Corán manuscrito. Período almohade. Siglo XIII. Papel. Biblioteca Ibn Yūsuf. Marraquech.

ron a constituir motivo de máxima preocupación para los gobernantes árabes. A la población indígena, mezclada de íberos y romanos, se unía la minoría germánica de los visigodos, antigua nobleza que supo conservar ciertos privilegios también bajo el dominio musulmán. Los judíos eran particularmente numerosos en España. Únanse a éstos los árabes y los berberiscos, por no mencionar a los abigarrados elementos introducidos por el comercio de esclavos.

No se sabe cuántos árabes inmigraron a al-Andalus a lo largo de su dominación en este territorio; sin embargo, no pasaron de ser una minoría escasa aunque, fuertes en otro sentido, florecieran particularmente como nobleza gobernante. Estaban orgullosos de su respectiva pertenencia a determinadas tribus,

Figura 18b Corán manuscrito. Período Nazarí. Finales siglo XIII-Principios siglo XIV. Vitela. Museo de Arte Turco e Islámico. Estambul.

pero no vacilaron en casarse con mujeres indígenas. A consecuencia de eso, la sangre árabe quedó muy pronto diluida, pero —según la conocida ley de herencia, que en parte contrarresta estas mezclas— siguió apareciendo como rasgo dominante una y otra vez hasta nuestros días, de modo que el puro tipo árabe no llegó nunca a desaparecer. En eso desempeña un papel no desdeñable el hecho de que la lengua y la cultura eran árabes: una cultura que abarca a todo el hombre, favorece siempre el desarrollo de determinados tipos, que se distinguen tanto física como psíquicamente.

Los beréberes, en su mayoría originarios de las montañas del Rif y del Atlas Central, se asentaron —en analogía a su patria de origen— sobre todo en las altiplanicies y montañas. Probablemente serían desde el principio más numerosos que los árabes; en todo caso llegaron a serlo con el tiempo, ya que los soberanos árabes traían constantemente tropas berberiscas del norte de África. La preponderancia de los beréberes se refleja también en el hecho de que los españoles llamaban a todos los musulmanes, de un modo simplificado, *moros,* expresión que se deriva del romano *mauri* o *maurusci,* nombre dado a todos los beréberes del Atlas y tomado indirectamente del griego tardío *mauroi,* «negros», o del fenicio *mauharin,* «occidentales».

Los judíos, como tales judíos, no se mezclaban, pero frecuentemente se convertían al Islam, y con ello resultaron un elemento más de la gran mezcla

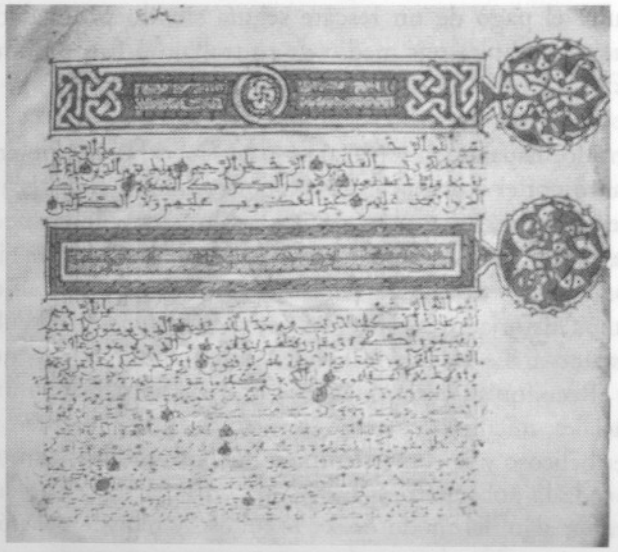


Figura 19 Corán manuscrito. Período almorávide o almohade. Fechado en 557/1162. El Cairo.

de razas hispano-árabe. Como estaba prohibido tener como esclavos a hijos de padres musulmanes, los esclavos fueron importados generalmente de países «paganos». La misma palabra «esclavo» indica que la mayor parte de los esclavos occidentales procedían de países eslavos; el nombre árabe que se les aplicaba era *ṣaqāliba.*

Los traficantes de esclavos, en su mayoría judíos, traían a prisioneros de guerra hechos por los alemanes en Rusia o por los bizantinos en los países del Danubio, a través de Alemania y Francia, o bien por el Mediterráneo, a España, donde eran muy buscados como sirvientes y guardia personal de los sultanes. Según al-Maqqarī, había en tiempos de 'Abd al-Raḥmān II, mediado el siglo IX, en Córdoba hasta catorce mil «eslavos», que eran todos musulmanes y en su mayor parte libertos, ya que la manumisión de esclavos se consideraba en el Islam como una de las acciones más meritorias. No todos los *ṣaqāliba* eran eslavos de raza, más de uno era prisionero de guerra procedente del norte de España o había sido traído de Italia por piratas. Los «eslavos» libertos formaban entre la gente más ambiciosa del país.

No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX: en el Islam, el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera «cosa». Si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez y conseguir su manumisión. Su dignidad de musulmán era intocable. Originalmente la esclavitud era consecuencia del cautiverio de guerra: un prisionero que no pudiera redimirse mediante el pago de un rescate seguía siendo propiedad del vencedor hasta que se rescatara por medio de su trabajo o fuera manumitido por su señor.

En cierto sentido, España, en especial su parte meridional, fue arabizada ampliamente, tanto por el dominio de los árabes como por el del Islam, cuya lengua sagrada es el árabe, mientras toda esta civilización adoptó necesariamente un carácter español, que, sin embargo, no se puede determinar fácilmente, ya que faltan los baremos de comparación. Muchos rasgos «típicamente españoles» que algunos historiadores españoles actuales pretenden descubrir en la civilización hispano-árabe son en realidad rasgos araboislámicos, que heredó la España de la «Reconquista». También existió algo comparable a un trueque de cualidades raciales; mientras los árabes residentes en España fueron aminorando su carácter belicoso y se convirtieron en buenos eruditos, administradores y agricultores, toda la población española, en contrapartida, hizo suyo, y ya no volvería a perder, algo del modo de ser orgulloso y rebelde del nómada árabe.

CAPÍTULO 3

EL CALIFATO

Probablemente el radio de acción de la civilización islámica hispana habría tenido menor alcance si no hubiera sido por la fundación del Califato de Occidente, que le proporcionó un centro tanto espiritual como político. La palabra «califato» se deriva del árabe *jalīfa,* que significa lugarteniente y se aplica al sucesor del Profeta, no en su misión profética sino sólo en dignidad real. El califa, por tanto, no es un sumo sacerdote ni un papa, al menos según el concepto que tiene el Islam sunní —pues los šī'íes lo conciben de un modo algo distinto—; su papel se parece más al del Emperador del Sacro Imperio Romano de la Edad Media, con la diferencia de que en el Islam no existe separación entre la ley religiosa y la ley secular y, por tanto, tampoco el dualismo entre la Iglesia y el Estado. El califa es el jefe de la comunidad islámica *(imām),* el fiduciario de la ley transmitida y el comandante supremo del ejército, el «príncipe de los creyentes» *(amīr al-mu' minīn).*

A comienzos del siglo VIII, cuando la Península Ibérica fue conquistada por un ejército compuesto de beréberes y árabes, siguió siendo, al principio, una provincia lejana del gran imperio gobernado por el califa omeya de Damasco, cuyas fronteras orientales experimentaban en esta misma época un avance hasta Samarcanda. Los árabes llamaron a la Península *al-Andalus,* nombre que se

le aplicaba siempre en la medida en que estaba bajo el dominio árabe-islámico. Los árabes y beréberes que habían conquistado España, y cuyo número total ascendía aproximadamente a unos veinte mil, se quedaron aquí y ocuparon el lugar de la aristocracia guerrera visigoda que había gobernado anteriormente, sin modificar mucho el orden de cosas existentes. Sus jefes dependían en principio del gobierno de Damasco, pero no hacían caso ni a ese gobierno ni a los grandes cambios que se produjeron en oriente a mediados del siglo VIII y, a consecuencia de los cuales, los 'abbāsíes ocuparon el lugar de los omeyas, y Bagdad el de Damasco. Un cambio decisivo para el destino de al-Andalus se produjo sólo cuando en el año 756 uno de los últimos príncipes supervivientes de la dinastía omeya huyó a Andalucía y fundó allí un principado nuevo, independiente de Bagdad. De la dinastía fundada por él surgiría más tarde el califato occidental que gobernaría desde Córdoba.

Ya 'Abd al-Raḥmān, el fugitivo de Oriente, cuyo nombre significa «Siervo del Misericordioso», se consideraba a sí mismo heredero legítimo del califato, aunque no podía hacer valer sus pretensiones ante los 'abbāsíes. En cambio, no consintió la menor intromisión de aquéllos en su terreno. Cuando el califa 'abbāsī intentó provocar en España una sublevación contra 'Abd al-Raḥmān, éste mandó apresar a los cabecillas y decapitarlos, enviando al Iraq sus cabezas, conservadas en sal, juntamente con el escrito que había enviado el califa, en el equipaje de un viajero comerciante. Dicen que ante esto el califa exclamó: «¡Alabado sea Dios que ha extendido el mar entre mí y un adversario de tal categoría!»

Al igual que casi todas las grandes hazañas, también la empresa de 'Abd al-Raḥmān tuvo su origen en una cuestión de «ser o no ser». No tuvo alternativa entre pasarse la vida fugitivo, con el peligro constante de ser entregado a los 'abbāsíes, o fundar, espada en mano, su propio imperio. Él mismo nos cuenta cómo escapó en oriente a los esbirros 'abbāsíes, arrojándose al Éufrates y cruzándolo a nado, mientras su hermano menor, que había regresado por miedo a las aguas, era decapitado ante su vista. Huyó hacia occidente hasta llegar a Túnez. Allí se escondió durante cinco años en Barka, después permaneció entre las tribus beréberes y finalmente, desde Marruecos, envió a España a su liberto Badr que siempre le había acompañado, para ganarse aquí adeptos entre los antiguos «clientes» de los omeyas. Aproximadamente quince años antes, un ejército árabe compuesto en su mayoría por sirios y yemeníes, se había visto obligado, por una sublevación beréber en el norte de África, a pasar a España, donde había sido asentado en la región más meridional. Badr consiguió comprometer en la causa de 'Abd al-Raḥmān a los oficiales de este ejército que habían servido antiguamente a los omeyas. 'Abd al-Raḥmān fue recogido por un barco en la costa norteafricana. Con su nuevo séquito se trasladó inmediatamente a Sevilla y marchó contra Córdoba, venció a los administradores de esta remota provincia islámica, que prácticamente eran príncipes independientes, y se alzó con el poder.

Los cronistas árabes describen el carácter de 'Abd al-Raḥmān bondadoso y enérgico a la vez. Sólo en la vejez se habría vuelto severo. Frente a esto hay que decir que tuvo que luchar no sólo contra los enemigos externos, los cristianos

Figura 20 *Dirham* del reinado de 'Abd el-Raḥmān I, de 777/8.

asturianos y francos, sino probablemente en mayor grado contra los árabes de su propio séquito. Estos guerreros, todavía medio nómadas, estaban apegados ante todo a sus propias familias y obedecían a un jefe sólo cuando no cabía la menor duda de que detentaba la misión divina de gobernar, cosa que tenía que manifestarse en su santidad o en su poder irresistible. En el fondo, cada uno de ellos estaba convencido de que él mismo gobernaría mejor que el hombre que ostentaba el poder. Hay que tener en cuenta esta situación, cuando se oye hablar de los castigos frecuentemente crueles impuestos por los príncipes de la época. A los árabes y beréberes más audaces el peligro de ser decapitados no les arredraba lo suficiente como para desistir de rebeliones, pues, en resumidas cuentas, cada uno tiene que morir alguna vez.

No es de extrañar que entre los omeyas de España hayan existido de vez en cuando gobernantes despóticos y malos. Más asombroso es que varios de ellos hayan sido gobernantes sobresalientes, incluso geniales. Hišām I, hijo y sucesor de 'Abd al-Raḥmān I, que gobernó durante un corto periodo de tiempo, entre 788 y su muerte acaecida en el año 796, fue casi un santo. Despreciaba todos los placeres mundanos y pensaba sólo en la salvación de su alma. Vestido del modo más sencillo posible visitaba los arrabales pobres y se preocupaba con bondad y desvelo por los hambrientos y por la gente sin recursos. Fre-

cuentemente abandonaba su palacio a mitad de la noche, aún con lluvia copiosa, para llevar auxilio a enfermos solitarios. Es significativo que durante su gobierno no se produjeran revueltas ni sublevaciones de ningún tipo.

Sin embargo, las hubo bajo los gobernantes siguientes. Comenzaron casi inmediatamente de hacerse cargo del gobierno al-Ḥakam I, al que no conviene confundir con el segundo omeya de este nombre, constructor del *miḥrab* de la gran mezquita de Córdoba. A al-Ḥakam I se le echaba en cara su afición por las bebidas alcohólicas y no se le perdonaba el haberse rodeado de una guardia fuerte de eslavos para independizarse de la nobleza árabe. El pueblo estaba descontento, porque la administración del Estado empezaba a encarecerse, y en consecuencia los impuestos subían. A esto se unían las tensiones entre las distintas clases de la población, para entonces ya cristalizadas. Los árabes se consideraban a sí mismos como miembros de la nobleza que gozaba de privilegios no sólo frente a los beréberes, sino también frente a los indígenas convertidos al Islam. Contra ellos, los beréberes y los nuevos musulmanes españoles reclamaban con razones fundadas la igualdad de derechos. Se produjeron sublevaciones, que fueron reprimidas por al-Ḥakam con implacable dureza, sin desdeñar la alevosía para poner trampas a sus enemigos. A consecuencia de una de estas sublevaciones, unos cuantos millares de cordobeses emigraron en esta época al Magrib, estableciéndose en Fez, en el barrio que todavía hoy se llama «andalusí». En un poema dirigido a su hijo y sucesor ʻAbd al-Raḥmān II, al-Ḥakam I, que murió en 822, ha querido justificar su modo de actuar como gobernante:

> Como el sastre se sirve de la aguja para juntar retazos, así usé yo de mi espada para unir provincias separadas. Desde que la razón me despuntó, nada me pareció tan odioso como la fragmentación del imperio. Pregunta a mis fronteras si queda algún lugar en poder enemigo, te contestarán que no; pero si afirmativamente te dijeran, presto allí llegaría enlorigado, empuñando mi espada. Interroga también los cráneos de los súbditos rebeldes, que brillan a la luz del sol, esparcidos sobre la llanura como calabazas hendidas; te dirán que los he batido sin descanso. Presa de terror huyeron los rebeldes para escapar a la muerte, mientras yo, siempre en mi puesto, despreciaba la muerte. Si no he perdonado la vida ni a sus mujeres ni a sus hijos, ha sido porque amenazaban a mi propia familia. Quien no venga la injusticia que se inflige a su propia familia, no tiene honor y todo el mundo le desprecia. Cuando depusieron sus espadas les obligué a beber mortal veneno, pero ¿eso no es saldarles lo que les debía? Si ellos han encontrado la muerte, es voluntad del destino...

Bajo el reinado de ʻAbd al-Raḥmān II, que duró hasta 852, se produjo cierto equilibrio entre las distintas clases de la población, a pesar de los mencionados disturbios provocados por los cristianos. Globalmente visto, el gobierno de este príncipe era pacífico y fecundo.

También en aquella época llegaron desde Bagdad los precursores de la influencia persa, que transformaron el estilo de la realeza, la cual, hasta este momento, había recordado la relación inmediata que existe entre un jefe de tribu árabe y sus contríbulos.

Bajo los sucesores de ʻAbd al-Raḥmān II, Muḥammad I, al-Munḏir y ʻAbd Allāh, cuyos reinados abarcaron del 852 al 912, volvieron a producirse revueltas, sobre todo en las serranías del sur de España, en la sierra de Málaga, donde el cabecilla de un grupo de sublevados, Ben Ḥafṣūn, que al principio dijo ser musulmán y después cristiano, atacaba desde su castillo rupestre Bobastro, hostigando las regiones vecinas. No es éste el lugar de estudiar esos sucesos, pues no influyeron mucho en el desarrollo de la civilización hispano-árabe que nos ocupa aquí. Sólo con la llegada del califato de ʻAbd al-Raḥmān III se produjo el hecho de transcendencia espiritual que forma la vida del pueblo.

ʻAbd al-Raḥmān III, que había sido designado sucesor de su abuelo ʻAbd Allāh, era un estadista genial y un estratega afortunado. Terminó de una vez para siempre con las intrigas de los jefes de familias y tribus árabes, reduciendo a su nobleza. Ibn Jaldūn, el gran filósofo norteafricano de la historia, ve en ello el principio del fin de la dinastía omeya, que se privó de este modo de su propia base étnica. Sin embargo, queda fuera de duda que ʻAbd al-Raḥmān III dotó a la España musulmana al proceder así de su época de máxima cohesión y de su más bello florecimiento. En el norte de España rechazó el ataque de los reinos cristianos que, poco a poco, se habían consolidado, y en el norte de África colocó un cerrojo al avance de los fatimíes.

Si en 929 se arrogó el título de califa, no lo hizo tan sólo para coronar su propia obra de estadista; en realidad no tuvo más alternativa que tomar esta medida ya que se había debilitado el califato ʻabbāsī en oriente, considerado por los musulmanes españoles hasta entonces como el más alto baluarte del Islam, y había surgido, entre ambos, un nuevo califato hostil tanto a los ʻabbāssíes como a los omeyas: desde Mahdiyya, en Túnez, los fatimíes habían conquistado todo el norte de África. Con ello la antigua oposición entre las concepciones sunnī y šiʻí del califato se estableció en la vecindad inmediata de España. Los fatimíes eran ismāʻīlíes, que a su vez constituían una rama extrema de la šiʻa. Los šiʻíes estaban convencidos de que sólo un descendiente carnal del profeta podía ser califa; creían que dentro de los descendientes de ʻAlī, cuarto califa y esposo de Fāṭima, hija del Profeta, existiría en cualquier época un santo que, sólo él, sería digno de ostentar la dignidad califal. Frente a esto, los sunníes, a los que pertenecían tanto los ʻabbāsíes como los omeyas y casi todos los musulmanes de occidente, consideraban como modelo imitable a los tres primeros califas del Islam, Abū Bakr, ʻUmar y Uṯmān, que no descendían del

Profeta, pero pertenecían, como él, a los qurayš, la tribu más distinguida de la Meca.

'Abd al-Raḥmān III, apodado al-Nāṣir, el «vencedor», tenía conciencia del alcance espiritual de su misión y le dio una expresión simbólica. Los primeros califas del Islam, los «ortodoxos», que, más que nunca, tenían que servir de ejemplo a los omeyas españoles en oposición a los fatimíes, había vivido con una sencillez que lindaba con la pobreza, mientras los 'abbāsíes, que en otro sentido servían de norte a los califas españoles, se rodeaban de una magnificencia y solemnidad derivada directamente de la realeza teocrática de los antiguos persas, de los sasánidas y de sus precursores orientales. 'Abd al-Raḥmān, que hizo construir al norte de Córdoba la ciudad real de Madīnat al-Zahrā' con sus cuatro mil trescientas columnas de mármol, sus paredes incrustadas de piedras preciosas, sus salas arcadas, fuentes y jardines, reunió en sí ambos estilos. «Ante mí», parecía expresar su conducta, «como lugarteniente del Profeta, todos sois pequeños, pero ante Dios, yo mismo soy nada».

Cuenta Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī:

> Un día fueron a ver al Califa los embajadores francos, y las muestras que vieron de la grandeza de su poder les dejó espantados. Había hecho alfombrar el camino desde la puerta de Córdoba a la de (Madīnat) al-Zahrā', a una parasanga (aproximadamente 5,5 km) de distancia, y colocado hombres a derecha e izquierda del camino con las espadas, largas y anchas, desnudas en la mano, de manera que las del lado izquierdo se juntaban con las del derecho, formando como nervios de bóvedas, y dio orden de que los embajadores anduvieran entre aquellas espadas, bajo su sombra, como si fuera una galería cubierta. Sólo Dios sabe el miedo que les entró. Llegados a la puerta de (Madīnat) al-Zahrā' el suelo estaba alfombrado con brocado, desde la puerta de la ciudad hasta el trono, de la misma impresionante manera. Había colocado en sitios especiales chambelanes, que parecían reyes, con vestidos de brocado y seda, sentados en sillones ornados. Cuando veían a un chambelán, no dejaban de prosternarse ante él, creyendo que se trataba del Califa. Pero les decían: «Alzad vuestras cabezas; éste es sólo uno de sus esclavos», hasta que llegaron a un patio sembrado de arena, en cuyo centro estaba sentado el Califa, con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes. Permanecía sentado en el suelo, con la cabeza baja, y tenía delante un Corán, una espada y una hoguera. Dijeron a los embajadores: «He aquí al sultán.» Entonces se prosternaron ante él, que levantó la cabeza hacia ellos y, antes de que pudieran hablar, les dijo: «Dios nos ha ordenado que os invitemos a esto (y señaló el Corán, el Libro de Dios); y si rehusárais, a esto (y señaló la espada); y vuestro destino, cuando os quitemos la vida es esto (y señaló el fuego.)» Ante aquello se llenaron de terror; les ordenó salir sin que hubieran dicho una sola palabra y fijaron la paz con él en las condiciones que quiso imponerles *.

* Versión de F. de la Granja, Al-Andalus XXXIX *[N. de la T.]*.

Figura 21 Caballito procedente de Madīnat al-Zahrā', Siglo X (Córdoba, Museo Provincial).

No debemos sacar de este relato la conclusión de que 'Abd al-Raḥmān hubiera oprimido a los cristianos de su propio país y que los hubiera convertido al Islam por la fuerza. El comportamiento descrito sólo se aplicaba a los cristianos extranjeros que luchaban contra el Islam.

Los cristianos que vivían bajo su protección estatal gozaban de su hospitalidad. Por lo demás no era de ningún modo un fanático y sabía apreciar personalmente a los que profesaban otro credo, como demuestran sus relaciones amistosas con el monje Juan de Gorze, el valiente emisario de Otón I. 'Abd al-Raḥmān había enviado una embajada al «gran soberano de Alamaniya» Otón I con un mensaje que, entre otros asuntos, contenía —como era obligado para el califa— la invitación de aceptar el Islam. El caso es que Otón I consideró el mensaje inaceptable e hizo esperar a los emisarios, en Alemania, tres años antes de recibirlos. No obstante decidió enviar, a su vez, un embajador a 'Abd al-Raḥmān, portador de una carta escrita en griego, destinada a pagar aquellas palabras, intolerables para los cristianos, con la misma moneda o, si cabía, de un modo más ofensivo, es decir: insultando al Profeta. Para ello fue preciso encontrar un emisario dispuesto a sufrir martirio. Un monje benedictino de Gorze, de nombre Juan, que más tarde sería abad de su monasterio y moriría santo, se ofreció para este servicio. Llegó a Cordoba en el año 957, y fue recibido con gran hospitalidad, pero no presentado al califa. Se le hizo saber que, en pago de la humillación sufrida por los embajadores musulmanes en Alemania, habría de

esperar nueve años antes de ser recibido. En realidad el califa quería evitar tener que contestar al mensaje del soberano cristiano, cuyo contenido conocía o sospechaba, con otra provocación. Para no alargar el asunto infinitamente, envió al monje Juan y a su acompañante Garamannus un intermediario judío, con el fin de persuadirlos para que se presentaran al califa sin la carta peligrosa. Juan rehusó hacer tal cosa. Después de unos cuantos meses recibió la visita del obispo de Córdoba que conversó con él en latín y le aconsejó encarecidamente prescindir de la carta, para que la ira de los musulmanes no se derramara sobre la comunidad cristiana de Córdoba. Juan echó en cara al obispo que él y sus correligionarios andaluces se callaran la verdad por miedo a los musulmanes, mientras el obispo intentó infructuosamente explicar al benedictino que los cristianos bajo dominio musulmán se veían forzados a cumplir determinadas formas para poder sobrevivir. Juan no dio su brazo a torcer. Los propios legos cristianos de Córdoba empezaron a visitarlo y a solicitar que cediese, a fin de que su obstinación, que terminó por divulgarse entre el pueblo musulmán, no desencadenara una persecución de los cristianos andaluces. Finalmente se encontró una solución aceptable para todas las partes; un funcionario cristiano del palacio califal llamado Recemundo, que fue promovido a la dignidad de obispo, fue enviado, con el permiso del califa y la recomendación de Juan de Gorze, a Otón I, para pedirle una misiva nueva y modificada para ser presentada a 'Abd al-Raḥmān. Otón asintió y, en el mes de junio de 959, Recemundo y su séquito estuvieron de vuelta en Córdoba, acompañados de un nuevo embajador imperial llamado Dudón. Éste traía, en lugar de la carta anterior, la propuesta de un tratado de paz entre el Imperio alemán y el Califato occidental, que incluía la reclamación de que el califa llamara al orden a las bandas árabes que en aquella época hostigaban el sur de Francia y los puertos alpinos, a lo largo del valle del Ródano. Cuando el nuevo embajador quiso presentarse en la corte de Córdoba, dijo 'Abd al-Raḥmān: «No, por mi alma, haced venir primero al emisario anterior. Nadie ha de ver mi rostro antes que aquel monje valiente, que se resistió a mi voluntad durante tanto tiempo.» Pero cuando algunos altos dignatarios fueron a buscar al monje, lo encontraron con el cabello y la barba despeinados, vestido sólo de un hábito tosco. Así no podía presentarse a la recepción del califa, y 'Abd al-Raḥmān le envió diez libras de plata para que se comprara un vestido de corte. Juan se lo agradeció y repartió el dinero entre los pobres. «No desprecio los dones de los reyes», dijo, «pero sólo puedo llevar el hábito de mi orden». «Que venga entonces como él quiera», exclamó el califa, «por mí que vista un saco, por ello no habré de recibirlo peor».

Los dos monjes, Juan y Garamannus, fueron conducidos a Madīnat al-Zahrā' con gran ostentación, atravesando una serie de salas cada vez más bellas y lujosas hasta llegar a la habitación donde el califa, que en su vejez se mostraba raras veces en público, estaba sentado en un diván. Honró al monje ofre-

ciéndole su mano a besar. Se le ordenó a Juan que tomara asiento en un sillón, que sólo usaban los cristianos, y después de un largo silencio 'Abd al-Raḥmān empezó a hablar y a explicar su conducta. Juan le contestó, y a lo largo de la conversación, que se desarrolló con la máxima cortesía, el monje agradó tanto al califa como el califa al monje. 'Abd al-Raḥmān no quiso que Juan se marchara sin haberle visitado unas cuantas veces más. En las conversaciones sucesivas que se celebraron sin solemnidad alguna, el califa pidió información acerca de la situación del Imperio alemán, censuró la política de Otón I por no haber sometido totalmente a la nobleza, y mostró tener tal conocimiento de la nautraleza humana, que Juan de Gorze volvió a su tierra sintiendo el máximo respeto ante su sabiduría y cultura.

A 'Abd al-Raḥmān, que murió en 961, le sucedió su hijo al-Ḥakam II, aquel mecenas de las artes y de las ciencias, cuyo nombre estará siempre estrechamente ligado al más alto florecimiento de al-Andalus. Si el soberano posee una biblioteca de 400.000 volúmenes, todos pasados por sus manos, ningún ministro o secretario se dará por satisfecho con una biblioteca propia de sólo cien volúmenes. Esto producirá tal incremento en el mercado de libros que no dejará ociosos ni a los copistas ni a los encuadernadores, ni tampoco a los autores. Entre esas profesiones, la del copista no era la menos importante, ya que la caligrafía evolucionó en los países islámicos hasta constituirse en un arte tan elevado que ni reyes ni príncipes retrocedieron ante el esfuerzo de copiar con su propia mano alguna obra importante, particularmente el Corán.

El califato español encontró su culmen glorioso no en el gobierno de Hisam II, sucesor de al-Ḥakam II, sino de su primer ministro o canciller Alanzor, que efectivamente era dueño de todo el poder, mientras el joven califa, no muy aficionado a la vida activa, pasaba sus días como en una jaula de oro, en la ciudad maravillosa de Madīnat al-Zahrā'. Este destino del califa recuerda el de los merovingios con sus mayordomos y a otras estampas paralelas en la historia del Japón, cuando en lugar del emperador, que se mantenía entronizado en su palacio recibiendo homenajes, era el Shogun quien ostentaba el poder real. Al igual que el Shogunato creó su propia ciudad administrativa, que era independiente de la ciudad imperial, también Almanzor habría de construir, al este de Córdoba, la ciudad administrativa de Madīnat al-Zaḥirā', sede de su gobierno. Almanzor había subido desde el oficio de amanuense hasta el máximo poder. Su nombre verdadero era Ibn Abī 'Āmir, pero a raíz de sus victorias sobre los reinos cristinos del norte de España (Galicia, Castilla, Cataluña) adoptó el título honorífico de *al-Manṣūr bīllāh,* «el ayudado por Dios». Tenía un talento napoleónico como hombre de Estado y como estratega, y anticipó en sus decisiones gubernamentales muchas cosas que el resto de Europa sólo conocería después de la Edad Media. Así, por ejemplo, abolió en el ejército popular la di-

visión en tribus. Al mismo tiempo se apoyaba en un ejército de mercenarios compuesto de beréberes norteafricanos, catalanes cristianos y eslavos. Estas tropas mercenarias se convertirían, después de su muerte, al faltarles la paga, en un verdadero azote del país.

De tal modo había centrado Almanzor en sus manos las riendas del poder, que su muerte sólo pudo acarrear el cataclismo general. Él lo sabía. Bajo su gobierno la España musulmana alcanzó su máximo desarrollo y poderío. Sin embargo, después de su muerte, en el año 1002, y luego del corto gobierno de su hijo al-Muẓaffar, se desencadenaron una serie de guerras civiles que condujeron a la destrucción de una parte de Córdoba. Tanto Madīnat al-Zahrā', la maravillosa ciudad real, como Madīnat al-Zāḥirā', la ciudad administrativa, cayeron pasto de las llamas. En el año 1031, una revuelta de la población de Córdoba puso fin al seudorreinado del último califa, Hišām III. El califato español había acabado.

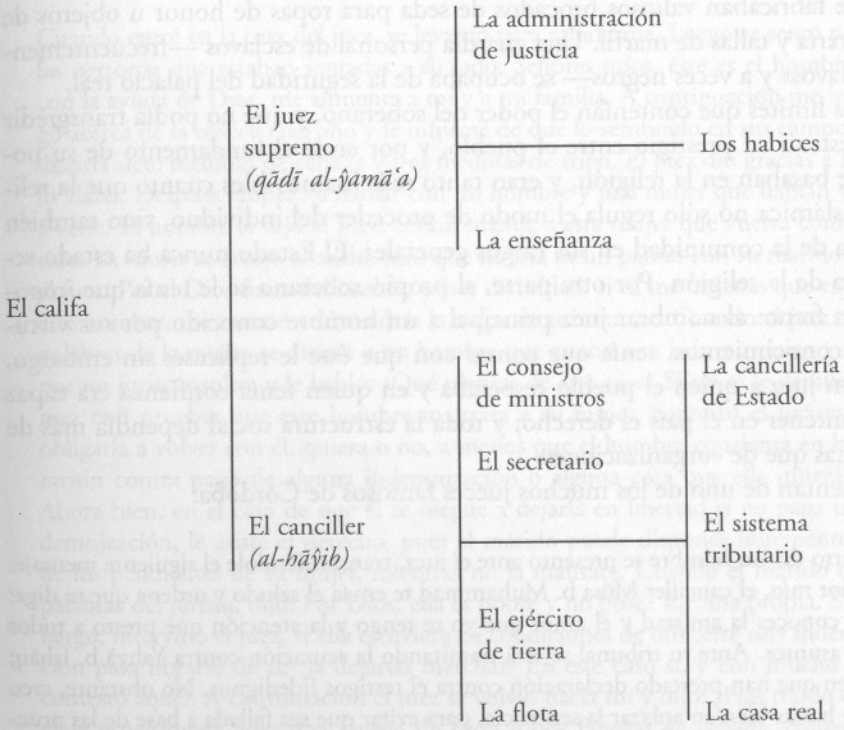
El orden estatal creado por el califato siguió siendo ejemplar para los muchos principados pequeños que habría de conocer la España musulmana a lo largo de su historia, al igual que para los imperios afroespañoles de los almorávides y almohades.

El soberano, tanto califa como rey, tomaba posesión de su cargo, concluyendo un pacto con sus súbditos, que le obligaba a él a guardar la ley divina y a los súbditos a obedecer. Siguiendo el ejemplo del pacto entre el Profeta y sus compañeros, se sellaba con un apretón de manos verificado, en la esfera suprema, entre el soberano y los visires, jefes de tribu y jueces supremos, y era transmitido de escalón en escalón hasta los súbditos llanos. En una elección del soberano por el pueblo no hay que pensar. No obstante, una acción simbólica de este tipo fijaba las responsabilidades: si el soberano no cumplía con su deber, cesaban las obligaciones de los súbditos. Una vez instalado en el cargo, el soberano era dueño de todo el poder, y constituía como la cúspide de una pirámide, en la cual el poder se transmitía de arriba abajo. Más adelante veremos cómo se llegó a compensar este poder aparentemente ilimitado del soberano.

El propio soberano podía actuar en persona como cabeza del Estado, jefe supremo del ejército y juez, pero de hecho solía transferir sus poderes a dos funcionarios de la máxima categoría: el primer ministro y el juez supremo. Durante el califato, éstos eran el canciller del reino o *ḥāŷib* y el juez principal de la ciudad de Córdoba.

La expresión *ḥāŷib* se deriva del árabe *ḥăŷaba,* «ocultar», y se refiere a la costumbre según la cual, en las audiencias, el califa quedaba oculto detrás de una cortina y sólo hablaba con los súbditos por mediación de un alto funcionario, el «ocultador» *(ḥāŷib).* Esta costumbre, que no arranca de los califas primitivos del Islam, sino de la antigua realeza persa, tiene un sentido espiritual:

así el califa no era ya una persona determinada con sus rasgos casuales, sino el representante impersonal de una ley superior. No en vano el gran místico andaluz Muḥyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī comparaba, en un espejo de príncipes, al califa con el espíritu que tiene su sede en el corazón y al primer ministro con la razón agente que actúa hacia afuera.



El canciller o *ḥāŷib* estaba al frente tanto de la administración como del ejército. Era el presidente del consejo de ministros *(wuzarā',* del singular *wazīr),* sirviéndole de ayudante el primer secretario *(Kātib).*

La administración se dividía a su vez en cancillería de Estado, sistema tributario y presupuesto de la casa real. Respecto al sistema tributario hay que decir que la legislación coránica obligaba a todo musulmán a pagar una vez al año un impuesto-limosna, que el soberano tenía derecho a cobrar para emplear el dinero en la «guerra santa». Añádanse a esto los impuestos sobre la propiedad territorial, la capitación (o impuesto personal que estaba escalonado con arreglo a la religión y la clase del contribuyente) y las distintas contribuciones fijadas en los pactos de vasallaje. Se sabe que los ingresos anuales del Estado durante el reinado de al-Ḥakam II ascendían a cuarenta millones de dinares o escudos.

Igualmente dependía del primer ministro o canciller el patrimonio real. A él pertenecían las propiedades territoriales, cuyas rentas servían para cubrir los gastos de la gran familia real, así como toda clase de derechos de mercado y aduana, que el soberano se había apropiado, poco a poco, para gastos extraordinarios, pues su política personal le exigía poder repartir en cualquier momento costosos regalos. Con este fin existían talleres anexos a la casa real en los que se fabricaban valiosos brocados de seda para ropas de honor u objetos de orfebrería y tallas de marfil. Una guardia personal de esclavos —frecuentemente «eslavos» y a veces negros— se ocupaba de la seguridad del palacio real.

Los límites que contenían el poder del soberano, y que no podía transgredir sin destruir su prestigio entre el pueblo, y por ende el fundamento de su poder, se basaban en la religión, y eran tanto más inamovibles cuanto que la religión islámica no sólo regula el modo de proceder del individuo, sino también la vida de la comunidad en sus rasgos generales. El Estado nunca ha estado separado de la religión. Por otra parte, al propio soberano se le tenía que imponer un freno: al nombrar juez principal a un hombre conocido por sus virtudes y conocimientos, tenía que contar con que éste le replicase; sin embargo, sólo un juez a quien el pueblo respetaba y en quien tenía confianza era capaz de mantener en el país el derecho; y toda la estructura social dependía más de personas que de «organizaciones».

Cuentan de uno de los muchos jueces famosos de Córdoba:

> Cierto día un hombre se presentó ante el juez, transmitiéndole el siguiente mensaje: Señor mío, el canciller Mūsa b. Muḥammad te envía el saludo y ordena que te diga: Tú conoces la amistad y el amor que yo te tengo y la atención que presto a todos tus asuntos. Ante tu tribunal se está tramitando la acusación contra Yaḥyà b. Isḥāq; dicen que han prestado declaración contra él testigos fidedignos. No obstante, creo que harías bien en aplazar la sentencia, para evitar que sea fallada a base de las pruebas suministradas. Saluda de mi parte al canciller, contestó el juez al mensajero, y transmítele las siguientes palabras: Nuestra amistad existe sólo en cuanto es agradable a Dios y se acuerda de Él ante el tribunal. Yaḥyà b. Isḥāq es para mí un hombre como otro cualquiera. Sin embargo, tengo ciertas dudas en relación con este asunto y, si Dios quiere, no decidiré nada contra Yaḥyà b. Isḥāq hasta que no vea en su causa tanta luz como la del sol que ilumina el mundo. Porque nada me librará de las consecuencias de una injusticia que pudiera cometer contra Yaḥyà b. Isḥāq, el día que yo tenga que comparecer ante el Juicio de Dios. Dicen que al oír esta contestación, el canciller —que era el hombre fuerte de su época— llegó a estimar todavía más al juez.

El juez principal solía ser frecuentemente también director de la oración y predicador en la mezquita mayor. Tenía influencia directa sobre la enseñanza y, a través de los muchos jurisconsultos, directores de rezo y maestros de escuela

que le miraban con respeto, mantenía permanentemente contacto con el pueblo. De este modo ocupaba una posición mediadora entre el soberano y el pueblo y, para no tener que inclinarse hacia uno de los dos lados, se imponía a sí mismo la regla de no aceptar sueldo ni regalos. Muchos de los jueces de Córdoba vivían, si no en la pobreza, sí modestamente.

Nāṣir b. Qays, arrendador de uno de los jueces de Córdoba, cuenta:

> Cuando entré en la casa del juez, se levantó para saludarme. Luego se sentó y dijo a las personas que estaban sentadas a su lado: Señores míos, éste es el hombre que, con la ayuda de Dios, me alimenta a mí y a mi familia. A continuación me interrogó acerca de la cosecha del año y le informé de que lo sembrado en sus campos produciría siete medidas de cebada y tres medidas de trigo. El juez dio gracias a Dios y lo alabó. Después empezó a hablar con un hombre y una mujer que habían venido a verle. El hombre le dijo al juez: Señor, manda a esta mujer que vuelva conmigo a casa. La mujer se arrojó al suelo, juró que no iría ni un palmo con su marido y dijo al juez: Por el Dios fuera del cual no existe divinidad, si tú me ordenas que vaya con este hombre, me mataré y tú tendrás la culpa de mi muerte. Cuando el juez oyó las palabras de la mujer, se dirigió a un hombre que estaba a su lado y a quien yo tomé por un jurisconsulto, y le habló: ¿Qué piensas de este caso? Si no se le demuestra al juez con pruebas que este hombre maltrata a su mujer, contestó el jurista, debe obligarla a volver con él, quiera o no, a menos que el hombre consienta en la separación contra pago de alguna indemnización o alguna cosa que ella quiera darle. Ahora bien, en el caso de que él se niegue a dejarla en libertad si no paga una indemnización, le asiste el derecho, pues el marido puede disponer libremente hasta de los pendientes de su mujer, mientras no la maltrate. Cuando el marido oyó las palabras del jurista, dijo: Por Dios, ella es pobre y no posee fortuna propia. Sin embargo, intervino el juez, si ella estuviera en condiciones de ofrecerte una indemnización para librarse de ti, ¿la dejarías marchar? En este caso sí, y con mucho gusto, contestó aquél. A continuación el juez se volvió hacia mí y dijo: ¿Has traído en este viaje provisiones? Sólo una fanega de trigo y dos fanegas de cebada, contesté. Vi cómo el juez movió los dedos, como si estuviera contando, y luego observó: Éstas son provisiones para nueve meses y algo más. Se dirigió al marido: Toma lo que queda de la cosecha en mi finquita y deja que tu mujer se marche tranquilamente, así quedas libre de ella. Aceptaría con mucho gusto esta oferta si aquellas provisiones estuviera en Córdoba. Veo que eres hombre que sabe aprovechar las ocasiones, dijo el juez. Luego apoyó sus manos en el suelo, se levantó, entró en una de las habitaciones de su casa y trajo un trozo de tela de hilo blanco y se lo dio al hombre con las siguientes palabras: Este trozo de tela ha sido tejido aquí en mi casa, para que yo lo utilice este invierno; sin embargo, me puedo pasar sin él. Toma y véndelo. Por el dinero que te den, puedes pagar el transporte de mi cosecha desde la finca hasta tu casa. El hombre tomó la tela y dejó marchar a su mujer. A mí me ordenó el juez que le entregara aquellas provisiones al hombre, y no tuve más remedio que dárselas...

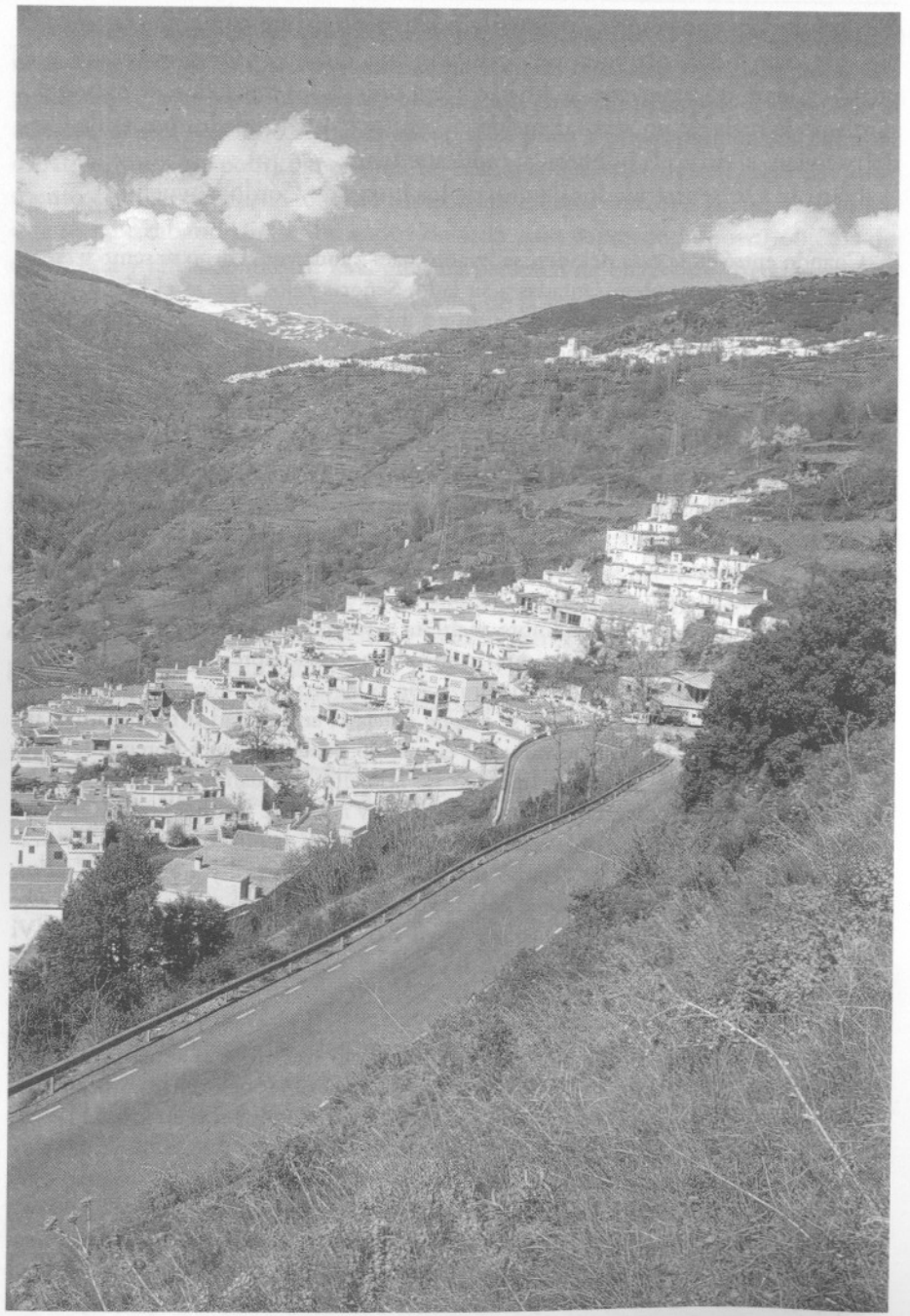


Figura 22 Barranco de Poqueira. Salvo por ciertos detalles, este pueblo podría estar igualmente al otro lado del estrecho de Gibraltar.

Al igual que el primer ministro o canciller del reino —que en cierto modo era el polo opuesto del juez supremo— administraba los bienes del Estado, el juez decidía sobre los bienes de la comunidad islámica que se conservaban en la mezquita mayor. Éstos procedían de donaciones pías y de mano muerta, y servían a su vez para mantener en buen estado esos mismos bienes, que comprendían gran parte de los edificios e instalaciones públicas, como mezquitas, hospitales, escuelas, casas de baño, fuentes y puentes. En casos de necesidad, un excedente podía ser empleado para la defensa de la comunidad islámica. Así existía todo un imperio de los muertos al servicio de los vivos, en especial de los pobres y necesitados, colocado además fuera del alcance de las arbitrariedades del gobernante.

Un historiador moderno observa que la cultura árabe de los siglos IX y X, a pesar del altísimo grado de su desarrollo, no presenta ningún indicio de un orden comunal incipiente en manos del pueblo, lo que contrasta con la cultura latino-cristiana de la Edad Media; la vida en la España musulmana, según él, estaba totalmente a merced de los funcionarios de la realeza absoluta y de las, en cierto modo, rígidas donaciones de mano muerta, que quedaban al margen del progreso. Contra esto hay que señalar que la «rigidez» de las citadas donaciones no era considerada como contraria a la vida, sino como una protección y seguridad. Gracias a ello, la ciudad islámica recibía un carácter mediomonacal, que poseía ya de por sí, debido a que todas las viviendas estaban retiradas de la calle y vueltas hacia los patios interiores. Así la vida familiar estaba al abrigo de la curiosidad pública, al igual que los bienes de mano muerta estaban al amparo de la intervención del Estado. Esto es característico de la cultura islámica en su configuración inalterable. La vida comunitaria se desarrolla en determinadas formas fijas intocables para el individuo. Pero esto no es más que la corteza exterior de la vida, no la vida real, que se desarrolla en el interior, hacia adentro.

CAPÍTULO 4

LA CIUDAD

El plano de las ciudades hispano-árabes no se diferenciaba del de las demás ciudades musulmanas de la Edad Media. Su núcleo central estaba formado generalmente por el mercado, que consistía en una densa red de callejuelas estrechas, en las cuales una tienda lindaba con otra y un taller con otro, ya que aparte de las distintas ramas del comercio se alojaban allí también los oficios menores, cada gremio en su callejuela o barrio. Por lo general, el mercado estaba situado alrededor o cerca de la mezquita mayor. Unas cuantas calles más importantes conducían de las puertas de la ciudad al mercado. Raras veces eran más anchas que lo estrictamente necesario para que pudieran cruzarse dos acémilas cargadas, conducidas en sentido contrario. Los barrios residenciales se extendían desde el mercado hasta las murallas. Estaban construidos sin un plano rígido, conforme se iban formando y uniendo bloques de viviendas según la voluntad de las familias o clanes, y los caminos que conducían a cada portal se reducían frecuentemente a pasadizos estrechos y angulosos. Las casas recibían luz y aire por sus patios interiores, que a veces se ampliaban formando jardines rodeados de muros. Vista de una manera global, con las excepciones debidas a la historia particular de algún lugar, la ciudad islámica carecía de aquellos rasgos que el urbanismo romano había legado al cristianismo medie-

val, es decir, el cruce de las calles axiales orientadas hacia los puntos cardinales, con una plaza pública en el centro, que servía de mercado y lugar para celebrar actos oficiales. Lo típicamente árabe es la presencia primaria de un mercado al abrigo de un santuario, alrededor del cual se agrupan las viviendas con la libertad de un campamento beduino, es decir, según la voluntad de las familias y de los individuos. Esta disposición tiene su lógica. La mezquita en el centro es el corazón de todo el cuerpo urbano, el mercado con sus vías de acceso corresponde a los órganos de asimilación, mientras los patios interiores y jardines de los barrios residenciales desempeñaban el papel de los pulmones. Al mismo tiempo, en la diferenciación de barrios mercantiles y residenciales y en la construcción cerrada al exterior de las viviendas se manifestaba aquella forma de vida islámica de la que hablamos anteriormente.

Siguiendo una costumbre oriental, el soberano raras veces residía en el interior de la ciudad residencial y mercantil; si bien es cierto que en ella existía un palacio real —*al-qaṣr* es la palabra árabe de la que se derivó el español alcázar—, sin embargo, el palacio donde residía el soberano, con los cuarteles, cuadras y jardines pertenecientes a él, estaba ordinariamente fuera de las murallas de la ciudad. Como hemos visto, Almanzor instaló incluso la administración pública, en una ciudad aparte, fuera de las murallas de Córdoba. El séquito del soberano y las tropas que estaban constantemente a su servicio permanecían separados de la comunidad urbana; así era más fácil hacerlos intervenir en casos de disturbios populares.

A lo largo de las calles principales, que conducían desde las puertas hasta el mercado, y que en Córdoba eran excepcionalmente anchas y se iluminaban de noche con antorchas, se movía una corriente ininterrumpida de mulas y burros cargados, jinetes y mozos de cuerda. A los lados de estas calles estaban las alhóndigas, llamadas *funduq* tanto en España como en el Magrib. En el piso bajo tenían establos para las bestias de carga; en los pisos superiores habitaciones para los huéspedes y también tenían almacenes para determinados géneros que eran importados o exportados en cantidades de cierta importancia. Al-Andalus producía en abundancia pieles, aceites, cereales y frutas secas, como higos y uvas pasas, seda cruda y ciertos metales como plata, plomo y hierro, que se extraían de las minas. Entre los géneros importados del extranjero figuraban especias, tierras y cortezas coloreantes, maderas nobles, marfil y tejidos finos de algodón.

El comercio de productos manufacturados tenía lugar en las callejuelas del mercado. Los sastres, cintureros, zapateros, silleros, trenzadores y forjadores de cobre, plateros, armeros y otros trabajaban y vendían en el mismo lugar; sólo aquellos oficios que requerían instalaciones más complicadas o localizaciones especiales —por ejemplo, los alfareros con sus hornos o los curtidores con sus fosas— trabajaban fuera del mercado en los barrios extremos de la ciudad. El

Figura 23 Vista de la Alhambra y Sierra Nevada.

recinto más interior del mercado, que podía cerrarse por la noche, estaba reservado para el comercio con géneros particularmente valiosos, como telas finas, vestidos, pieles, joyas y aceites aromáticos. Esta parte era la *qaysārīya.*

Existía un inspector de mercados llamado *al-muḥtasib* (de donde deriva el español *almotacén*), el cual vigilaba los precios y la calidad de las materias primas. Además de eso, cada gremio tenía su fiduciario *(ammīn)* que tenía que arbitrar en litigios profesionales. Gracias a que cada oficio estaba reunido en una callejuela o en un barrio, se podía evitar la competencia desleal.

Ciertos oficios eran propiamente artes. Entre ellos figuraba el tejido de seda que en ciudades como Córdoba y Sevilla estaba tan altamente desarrollado como en el oriente musulmán o en Bizancio. Córdoba tenía fama por su marroquinería; no en vano la palabra francesa *cordonnier,* zapatero, se deriva del nombre de esta ciudad. Las armas con trabajo de ataujía y cincelado de Toledo siguen siendo imitadas hasta hoy. Los moros españoles eran también maestros en la fabricación de alfarería con esmaltes de color, que frecuentemente tenían un brillo semejante al del oro o al cobre.

Contrastando con la técnica moderna, que ha desarrollado sobre todo las herramientas para llegar al extremo de que una máquina reproduce con triste monotonía una y otra vez el mismo objeto desprovisto de alma, la artesanía

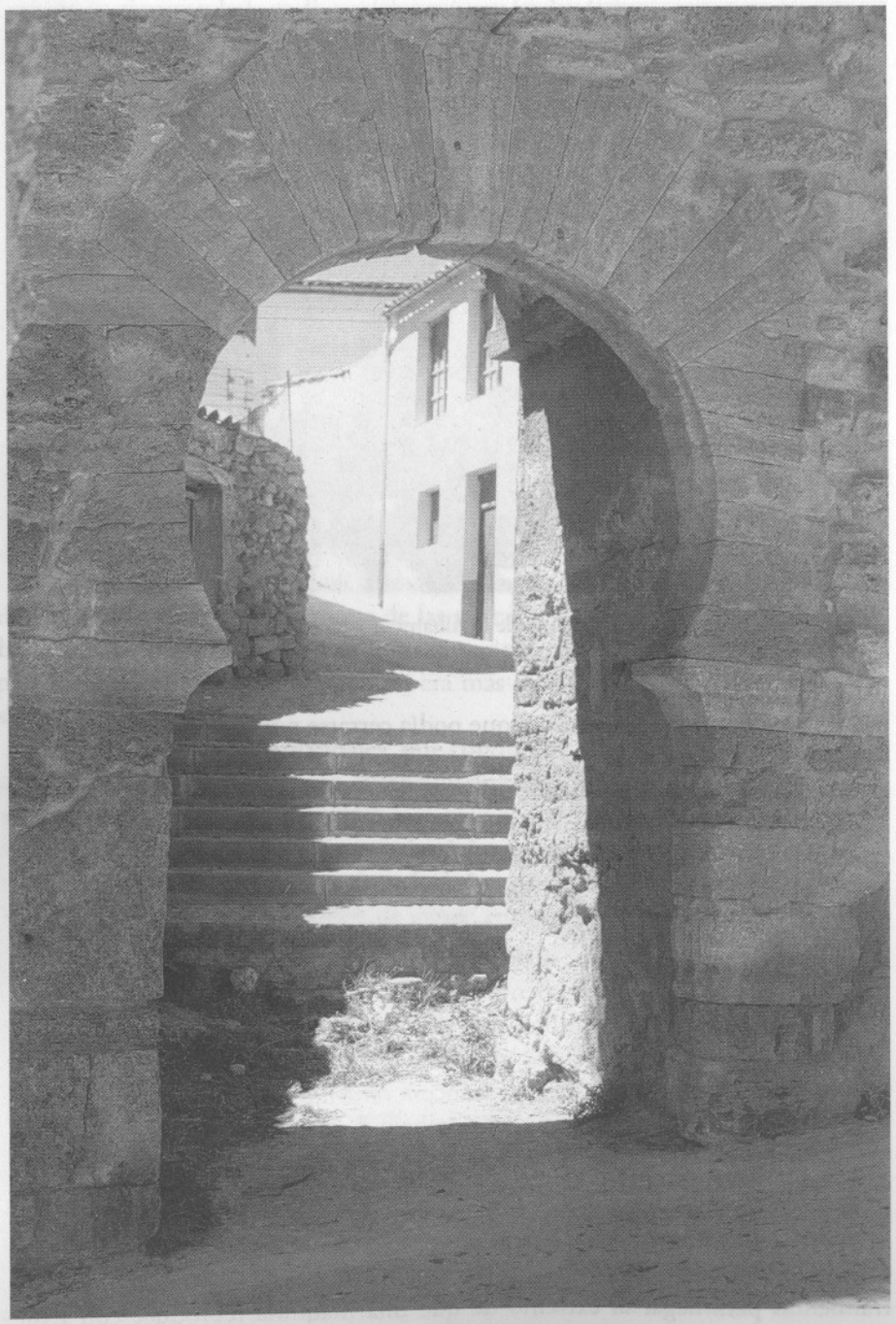


Figura 24 Callejuela con arco árabe.

hispano-árabe tendía a refinar el modo de trabajar para conseguir con los medios más sencillos los efectos más nobles. Esto requiere un dominio perfecto tanto de la herramienta como del material que se trabajaba, y de aquí se deriva un autodominio *sui generis,* como si el artesano o el artista —ambas cosas no podían ser separadas una de otra— formara simultáneamente su obra y su pro-

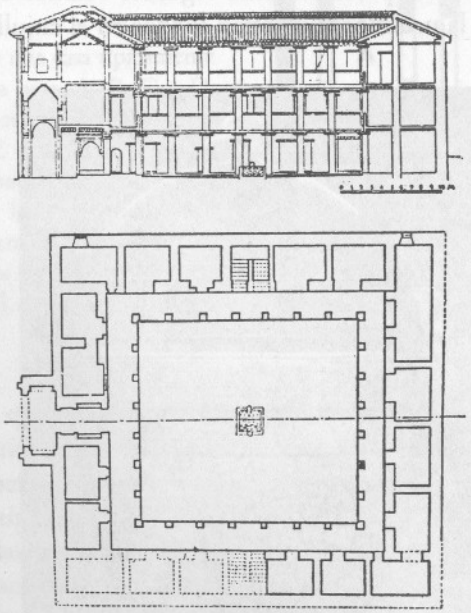


Figura 25 El Corral del Carbón, antiguamente alhóndiga *(funduq)* en Granada.

pia persona; la maestría profesional era más que una habilidad externa. Recibía su trascendencia espiritual por el hecho de que con ciertos procedimientos profesionales se transmitían a un tiempo los puntos de partida de una sabiduría contemplativa. En efecto, la relación entre forma y materia que es la base de todo arte —pues siempre se trata de imprimir una forma intuida a una materia más o menos flexible, paciente o rebelde— tiene un sentido universal: en todas las partes del cosmos existen formas que expresan algo esencial e imperecedero justo en la medida en que lo permita la materia de la que se vistan. La bondad de la forma reside en su contenido esencial, y el valor de la materia en su flexibilidad. Forma y materia: esta distinción es esencial para todo el pensamiento de la Edad Media, y no sólo en el plano filosófico. Bajo el concepto de forma no se comprendía simplemente el contorno, limitación en lo local o en otro sentido, sino siempre el sello de una unidad esencial; en otras palabras, el

concepto de forma era siempre cualitativo, nunca meramente cuantitativo. A su vez, el arte no consistía en imitar la naturaleza o dar rienda suelta a la fantasía, sino en imprimir a cada objeto —igual daba que fuera un edificio o sólo un vaso para beber— una forma que expresaba una unidad esencial.

El simbolismo de un arte o de un oficio no estaba sólo en las formas que producía, sino también en el procedimiento seguido. Veamos un ejemplo. Para el tejedor, los hilos de la urdimbre que están fijados en el enjullo y que atraviesan

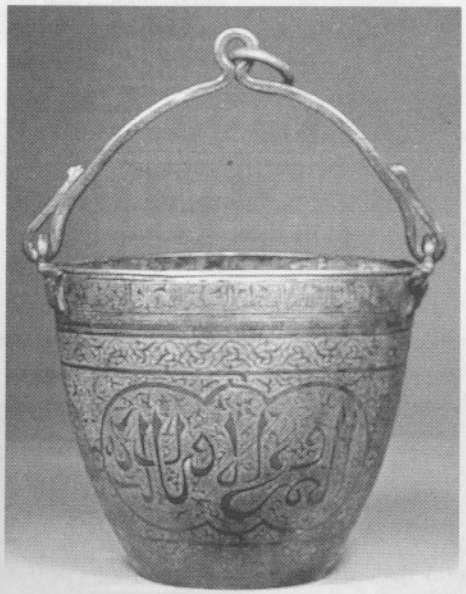


Figura 26 Caldero de cobre, estilo granadino (Madrid, Museo Arqueológico Nacional).

todo el tejido, representan la invariable ley divina, mientras la trama, que corre de un lado para otro, uniendo los hilos de la urdimbre en un denso tejido, correspondía a la tradición, por medio de la cual la ley divina es «entretejida» en la vida; o los hilos de la urdimbre son las verdades eternas, y la trama los sucesos temporales; o bien la urdimbre representa las sustancias invariables que se manifiestan en las «formas», mientras la trama es la tela de la cual está hecho el mundo.

Dejando atrás el mercado y las callejuelas de los artesanos en dirección a los barrios residenciales, uno se encontraba acá y allá, en los recodos de las callejuelas, plazoletas con fuentes y sombrajos de parrales. Se abrían puertas de pe-

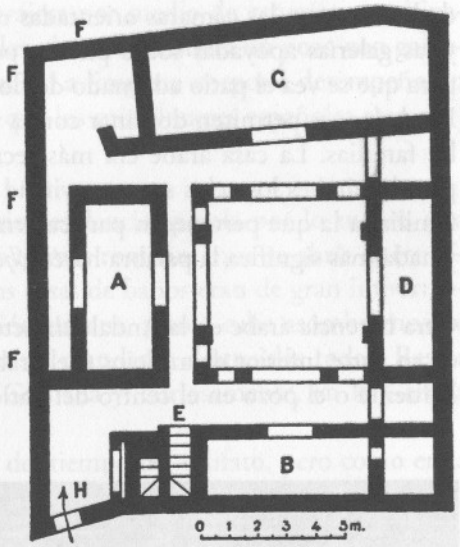


Figura 27 Plano de una casa típicamente árabe en Fez. Planta baja. A, B, C y D: habitaciones alrededor del patio, rodeado éste de corredores. E = subida a la planta superior, cuya distribución es análoga, con balcones encima de los corredores de la planta baja. H = entrada. F = calleja. Las viviendas de la época omeya eran seguramente, por lo general, de un solo piso.

queñas mezquitas que, en cualquier momento, ofrecían refugio donde también el pobre podía retirarse del ajetreo de la vida diaria hacia un mundo de contemplación y de paz. A veces estaban allí las escuelas de los niños, que eran numerosas en la antigua Córdoba; al-Ḥakam II mantenía a sus expensas cierto número de escuelas, en las cuales los hijos de las personas sin recursos económicos recibían enseñanza, alimentos y vestidos.

En cada barrio, en una de las calles que lo atravesaban, se ponían a la venta los productos alimenticios de uso diario como carne, verduras, fruta, aceite, azúcar y especias. Además había cocineros que vendían guisos preparados, así como vendedores de asados y confiteros. En una esquina se encontraba el horno público, donde todo el mundo hacía cocer el pan amasado en casa. Los mozos de cuerda esperaban ser contratados y un grupo de músicos aguardaba que se le llamara para una fiesta.

No era fácil averiguar si los muros grises en los que se abrían muy pocas ventanas, situadas generalmente en la parte alta, albergaban en su interior viviendas pobres o ricas. No se podía alcanzar con la vista el interior de las casas a través de las puertas de entrada; siempre daban a un pasillo que, al formar un recodo, se ocultaba ante las miradas del exterior. A lo sumo, la presencia de un vistoso esclavo negro sentado en el umbral, o de mulas lujosamente enjaezadas que esperaban en la entrada, permitían sacar conclusiones sobre la riqueza de los habitantes. En eso se distinguían las casas de la España musulmana de las que se ven todavía hoy en los barrios antiguos de Córdoba, Sevilla, Granada y muchas ciudades andaluzas pequeñas. Se ha mantenido la disposición general

de la casa, con las cámaras orientadas rectangularmente hacia el patio interior y las galerías apoyadas sobre pilares, pero se ha abierto el paso hacia la calle para que se vea el patio adornado de flores, detrás de la verja de hierro forjado. Los balcones permiten dominar con la vista la calle, donde al atardecer pasean las familias. La casa árabe era más secreta, más «celosa». Dicho sea de paso: para los árabes los celos son una virtud cuando se refieren a la familia, pues la familia, a la que pertenecen particularmente las mujeres, es un santuario; esto y nada más significa la palabra harén *(ḥaram).*

Otra herencia árabe en la Andalucía actual son las paredes encaladas, revestidas en su parte inferior de azulejos (del árabe *al-zulayŷ*) multicolores, y sobre todo la fuente o el pozo en el centro del patio. Siempre que fuera posible, cada casa

Figura 28 Entrada de la antigua alhóndiga (*funduq,* hospedería con almacenes) de Granada conocida como el «Corral del Carbón». A la derecha, un banco para el portero.

disponía de abundante agua, bien se trajera por medio de cañerías, combinadas frecuentemente con mecanismos elevadores, o existiera un pozo con garrucha o una cisterna para el agua de lluvia. La limpieza corporal desempeña un papel importante en el Islam y se sabe que los musulmanes españoles eran particularmente pulcros.

También por esta razón, cada barrio residencial poseía por lo menos una casa de baños de vapor, al estilo de las termas romanas, que se abría alternativamente para hombres o mujeres. Estas casas de baños eran de gran importancia para la salud pública de la población urbana, y sólo cabe asombrarnos de que los reyes cristianos de la Reconquista mandasen destruirlas todas. Restos de tales baños se han conservado en Granada y, curiosamente, en la Gerona catalana.

No sabemos nada de los hospitales del tiempo del califato, pero como en la misma época existían en Bagdad hospitales ejemplarmente instalados, y como por otra parte se conservó en Granada hasta el siglo pasado un manicomio árabe generosamente proyectado, con su amplio patio interior y la pila de su fuente, se puede sacar la conclusión de que no faltarían instalaciones de este tipo en la España musulmana.

Figura 29 La misma alhóndiga en Granada. Hospederías con almacenes del mismo tipo existen también en Marruecos.

Figura 30 Patio del monasterio de Santa Isabel la Real, en Toledo. Construido al estilo mudéjar, recuerda el patio de una vivienda hispano-árabe.

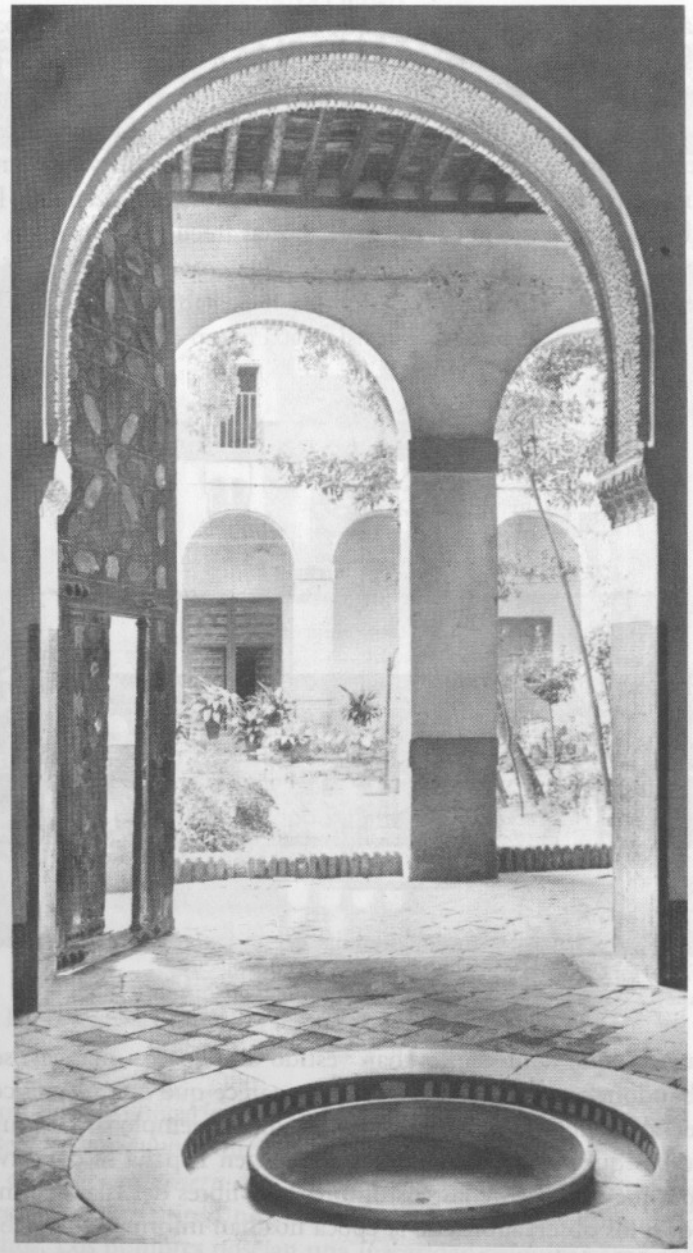


Figura 31 La arquitectura del monasterio de Santa Isabel de Toledo, de la segunda mitad del siglo XV, ha conservado fielmente muchos rasgos propios de la vivienda hispano-árabe: la disposición del patio interior, la forma de las puertas con sus batientes pequeños inscritos dentro de los grandes, las pilas de las fuentes en el interior de las habitaciones. Sólo el perfil de las arcadas que dan al patio traicionan el estilo del Renacimiento.

Para hacerse una idea del aspecto que ofrecían las calles de la España mora conviene saber que el modo de vestir de los hombres y mujeres no se parecía al del norte de África, sino al de Siria y Persia. Los hombres llevaban como prenda exterior una especie de túnica de corte rectangular con mangas amplias; en invierno estaba a veces forrada de piel. Por debajo de ella llevaban una camisa larga y pantalones, y calzaban, según la estación, sandalias o zapatos. Los hombres se cubrían la cabeza con un turbante, o más frecuentemente con un gorro cónico o un casquete bordado; existía además la costumbre de cubrirse, en la calle, cabeza y hombros con un paño fino. Les gustaban las ropas de colores o adornadas de listones. El blanco se consideraba como color de luto.

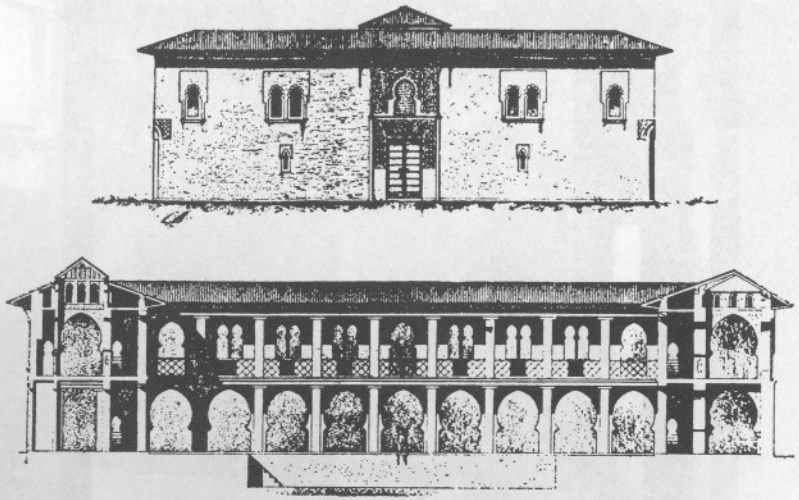


Figura 32 Fachada y corte longitudinal del antiguo hospital o manicomio *(māristān)* en Granada.

Las mujeres, que también llevaban vestido amplio con mangas, se velaban cuando abandonaban la casa. Sin embargo, parece que esta última costumbre no se observaba con rigidez, bien porque cundió el ejemplo de las mujeres cristianas y judías que no llevaban velo, o porque en España se conservaron por más tiempo que en Oriente las costumbres más libres del Islam primitivo. De todos modos, los observadores de la época nos han informado muy bien sobre la belleza y gracia de las mujeres andaluzas.

Seguramente un moro distinguiría a simple vista el estado y la procedencia de un transeúnte; por su traje y porte se diferenciaba el hombre de estudios del comerciante, el ciudadano del campesino beréber o hispano-romano. Ahora bien, si un europeo de nuestros días pudiera dar un salto atrás hacia aquel

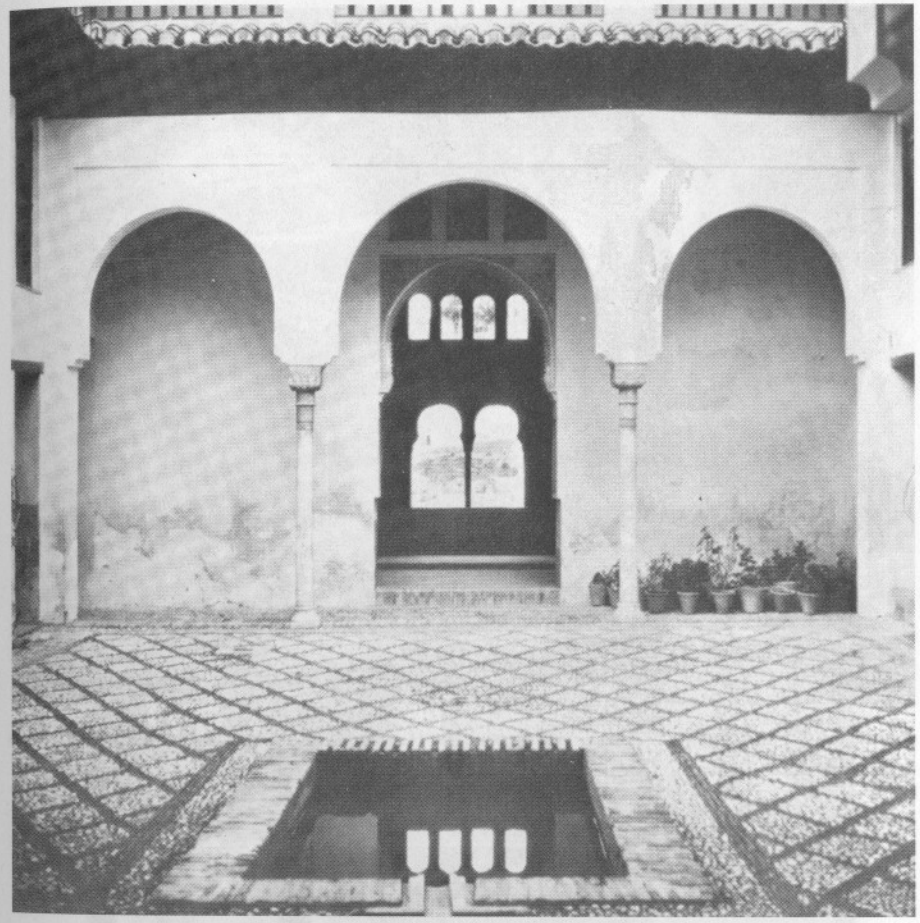


Figura 33 Patio interior de la casa llamada Daralhorra *(dār al-hurra)* en Granada. Estilo árabe puro. Por la ventana del saledizo se ve la ciudad.

tiempo y mundo, le chocaría, más que las diferencias de estado y raza, el estilo de moverse y de conducirse que todos ellos tenían en común. Estaría sorprendido ante el ritmo *sui generis* que tenían todas las manifestaciones de la vida, cuyo sosiego y hasta lentitud no excluía la réplica rápida y cortante con palabras y hechos. Los hombres poseían una integridad psíquica como sólo la puede proporcionar un modo de vivir unitario en espíritu y forma. Por esa misma razón estaban tan relajados como firmes en sus manifestaciones; y cada palabra, cada gesto, tenía su forma fija, redondeada.

En el trato social reinaba la cortesía. Los jefes de familia, los hombres de ciencia y los ancianos eran muy respetados, pero el tono no era nunca servil, y

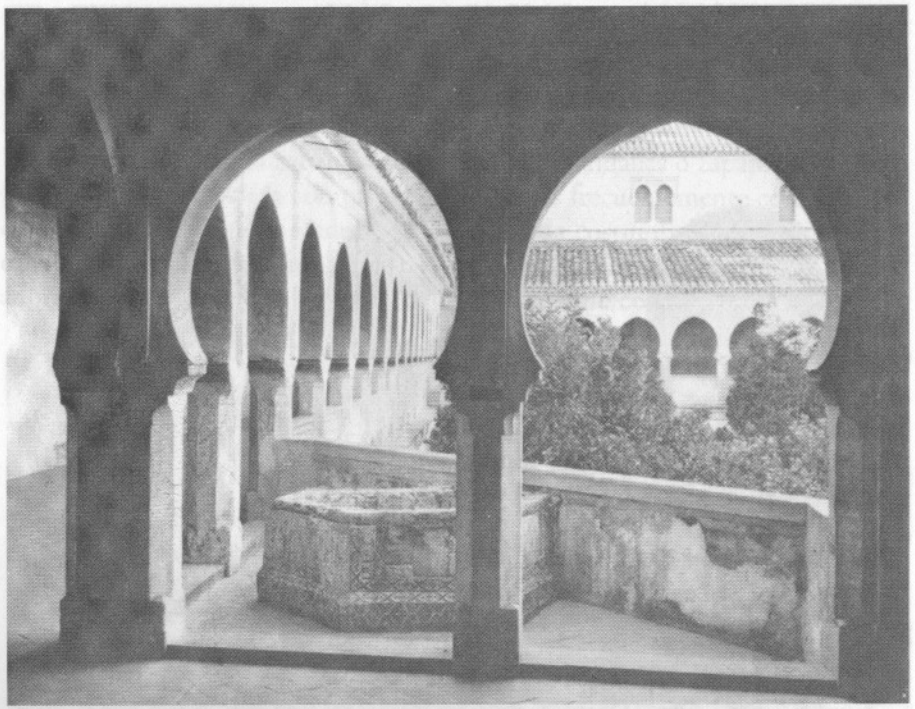


Figura 34 Patio del monasterio de Guadalupe (Cáceres), edificado aproximadamente en 1400. Los arcos recuerdan la arquitectura árabe de la época almohade.

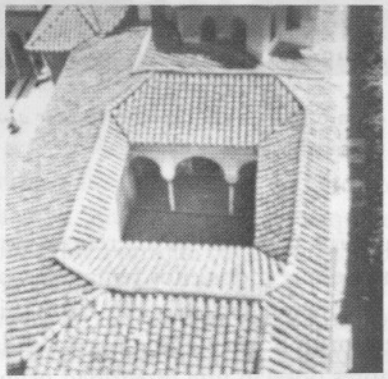


Figura 35 Este patinillo doméstico, edificado por encima del ala meridional del Patio de los Leones, de la Alhambra, corresponde —contemplado aisladamente— al tipo simple de la vivienda hispano-árabe.

Figura 36 Patio de una casa señorial del siglo XV en Toledo. Estilo semiárabe, semigótico.

Figura 37 *Frigidarium* en el baño árabe de Gerona, edificado por artífices moros a fines del siglo XIII por encargo de un príncipe cristiano.

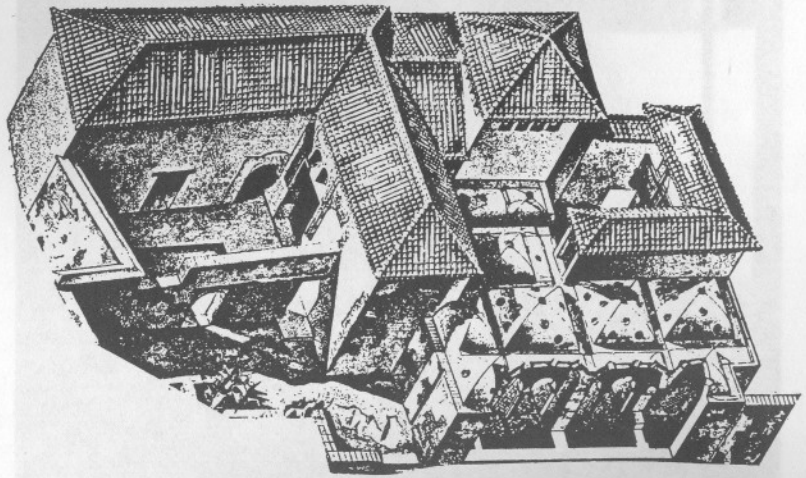


Figura 38 Perspectiva de un baño turco que se encontraba antiguamente al lado de la mezquita real en la Alhambra (según Ambrosio del Valle).

cada cual, hasta el más pobre, tenía su dignidad —rasgo que también se ha conservado en el pueblo español—. Sólo se despreciaba a los recaudadores de impuestos y publicanos.

En la época del florecimiento de Córdoba debía de tenerse la impresión de que la vida apenas podía ser distinta a lo que era. No es que no existiera la pobreza y el crimen; bastaba salir de las puertas de la ciudad para ver una cabeza puesta en la punta de una lanza o el cuerpo crucificado de un ladrón o rebelde. Pero, en general, no había carencia de bienes de primera necesidad, y a nadie se le habría ocurrido que la humanidad estaba progresando hacia un estado ideal terrestre situado en un futuro lejano. La vida tenía su sentido en su orientación hacia lo eterno, y precisamente esto confería al Ahora y Aquí toda su plenitud inalterable.

CAPÍTULO 5

CIELO Y TIERRA

El hombro curvado inclinado hacia la tierra,
Abreva el polvo con lluvia de perlas.
Su parte superior dispara cual arco sonoro
Rayos de agua todo alrededor,
Comparable a las esferas celestes; pues sus efusiones
parecen cometas combatiendo la sequía.
Es un juglar que, encantado por el baile de las ramas,
da volteretas, armado de espadas brillantes.
No creo que sea de sed que gima tanto,
Si las aguas corren por sus hombros:
Más bien que ella sea cantadora y el jardín un bebedor,
Pues siempre bebida y cante van unidos.
Los claros mechones de agua sobre la madera oscura
Son como dones claros sobre lo oscuro de los ruegos.

(Abū 'Abd Allāh b. Abī l-Husayn,
ministro en Ifrīqiyā, aprox. 1242)

A lo largo de los ríos de la España árabe giraban aquí y allá grandes norias que frecuentemente tenían la altura de un edificio y que, movidas por la corriente, regaban las tierras circundantes. Tenían paletas como la rueda de un molino y en sus llantas cangilones que elevaban el agua, vertiéndola, al girar, en canales elevados, a través de los cuales fluía hacia las huertas y los campos de las orillas. Frecuentemente los poetas árabes han cantado a estas norias, gustando de compararlas con las esferas celestes, que en su movimiento circulatorio arrastraban a los astros, o bien con las nubes que beben en el mar, y subiendo luego por encima de la tierra prodigan la lluvia. La noria —término español derivado del árabe *na'ūra*— es tan atrayente porque ofrece la imagen de un equilibrio insuperable y natural de espíritu humano y naturaleza.

Por su origen los árabes no eran agricultores, sino pastores trashumantes y comerciantes. Sin embargo, supieron adaptar todas sus empresas a un método. En la expansión de los árabes de Arabia les acompañaron también agricultores orientales, originarios principalmente de Siria y del norte de África, regiones en las que se practicaba, desde hacía siglos, el arte de irrigar tierras de secano por medio de canales, aljibes, pozos con garrucha y fosos de filtración. Algu-

nos investigadores españoles afirman que los métodos de riego, tal como se siguen empleando en el sur de España, y el derecho de las aguas, estrechamente relacionado con ellos, son de origen romano. Sin embargo, llama la atención que estos métodos y costumbres se dan en casi todas aquellas regiones que durante algún tiempo han sido dominadas por los árabes: por ejemplo, a lo largo

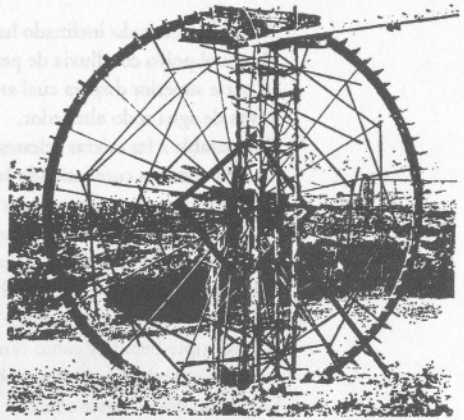


Figura 39 Noria en el río Sebu, en el norte de Marruecos.

del Ródano, y hasta en los valles laterales más elevados del Valais donde, todavía hoy, el canal de riego abierto en la roca, conservado por encima de Siders, se llama «la bisse des Sarrasins». En el transcurso del siglo X, los árabes llegaron a ocupar durante un tiempo prolongado los puertos alpinos del valle del alto Ródano. Todavía algunos topónimos dan testimonio de ello. Sobre el aspecto que presentaba la agricultura durante el florecimiento del califato occidental en al-Andalus nos informa un calendario o almanaque escrito en 961 por el obispo mozárabe Rabī' b. Zayd y dedicado al califa al-Ḥakam II. De paso, se puede decir que se trataba del mismo obispo que, con su nombre latino-visigótico de Recemundo, fue enviado como emisario de 'Abd al-Raḥmān III a la corte de Otón I y que, por encargo del mismo califa, viajó a Constantinopla y Siria para coleccionar allí valiosas obras de arte con que adornar la nueva residencia de Madīnat al-Zahrā'.

El Calendario de Córdoba se rige por el año solar en que también se basan los musulmanes para todo lo relacionado con las faenas agrícolas, pero que sólo los cristianos utilizan además para computar el año litúrgico. Rabī' b. Zayd no deja de nombrar las fiestas eclesiásticas, incluidos los cultos de determinados sepulcros de santos en o cerca de Córdoba, y cita iglesias y monasterios. Para los musulmanes, el año litúrgico es el año lunar, que consta exactamente

de doce ciclos lunares y que es unos días más corto que el año solar, de modo que las divisiones de uno y otro se desplazan en su relación mutua con un ritmo de aproximadamente treinta y tres años.

El calendario no sólo indica el aspecto del cielo en cada mes, cuándo salen y se ponen el sol y las constelaciones más importantes, cuánto duran el crepúsculo matutino y vespertino —lo cual es importante para los musulmanes, ya que así observan las horas prescritas para la oración— y qué cambios de tiempo cabría esperar o temer con la aparición de tal o cual constelación. También menciona lo que debería plantarse o cosecharse en un momento dado, y la conducta temporal y cíclica de los animales domésticos y salvajes.

De enero se dice que el agua de los ríos da la sensación de estar tibia y que la tierra despide vapores:

> Los árboles se llenan de savia. Las aves se emparejan. Los halcones de Valencia construyen sus nidos y empiezan a fecundarse. Los caballos se alimentan de los brotes tiernos. Las vacas paren sus terneros y su leche aumenta. Aparecen polluelos de ánidos y ocas. Es la época de plantar huesos y esquejes y de colocar las estacas en las que se habrán de apoyar olivos, granados y otros árboles frutales parecidos. Florecen los narcisos tempranos. Se levantan parras para las uvas tempranas y otras plantas trepadoras que no traen fruto, se siembra la portulaca, se cosecha la caña de azúcar, se prepara la conserva de remolacha y el jarabe *(šarāb)* de cidra ácida.

En febrero:

> Los polluelos de las aves salen de sus huevos. Las abejas se reproducen. La fauna marítima se mueve. Las mujeres empiezan a cuidar los huevos del gusano de seda hasta que se abran. Las grullas emigran a las islas fluviales. Se plantan los bulbos de azafrán y se siembra la col de verano. Algunas clases de árboles se cubren ya de hojas. Es la época de encontrar trufas; los espárragos silvestres aumentan. Las flores de moscada echan brotes. En este tiempo se injertan brotes nobles en los perales y manzanos, se plantan árboles jóvenes y se cambian de lugar los plantones. Si fuera necesario y puede realizarse sin perjuicio, se practican sangrías y se administran medicamentos. En este mes se envían las cartas para reclutar jornaleros para el verano. Las cigüeñas y las golondrinas vuelven a sus nidos.

Se ve que la crianza de los árboles frutales, que solían ser ennoblecidos por medio de injertos, desempeñaba un papel importante. No obstante, las plantas de cultivo más frecuentes eran olivos y vides.

Continúa:

> En marzo se injertan las higueras. Los cereales sembrados se enderezan sobre sus tallos. La mayor parte de los árboles echan hojas. Los halcones de Valencia ponen huevos en las islas y los empollan allí durante treinta días, se planta la caña de azú-

car. Florecen las primeras rosas y los primeros lirios. Las habichuelas de las huertas empiezan a engordar. Aparecen las codornices. Los gusanos de seda salen de los huevos. Los esturiones y las alosas abandonan el mar y suben por los ríos. Se plantan pepinos, se siembra el algodón, los crocos de huerto, las berengenas, la melisa y la mejorana [...]. En este mes se envían las cartas a los administradores para comprar caballos para los príncipes. Las larvas de las langostas empiezan a moverse y conviene ordenar aniquilarlas rápidamente...

¡Cuántas plantas producía el suelo andalusí! En mayo empiezan ya a cuajar las espigas de trigo.

Los olivos y la vid echan fruto. Las abejas preparan la miel. Las especies tempranas de manzana y pera maduran y también las bayas negras llamadas «ojo de vaca», al igual que los albaricoques, las cerezas y los pepinos. Es el momento de poner en conserva las nueces y de exprimir el jugo de manzanas de la clase *šaʻbī*. Se recoge la simiente de adormidera para preparar con ella un jarabe. En oriente maduran en esta época los sicomoros. Se recogen los brotes de la fumaria, del apio y del eneldo, de la siempreviva, de la adormidera negra, de la mostaza, de los berros amargos, de los *tarāṯīṯ*, y se exprime su jugo: también se recogen las flores de manzanilla para extraer de ellas el óleo...

Seguramente Rabīʻ b. Zayd o Recemundo aprovecharía muchas cosas de las costumbres españolas que existían ya antes del dominio musulmán. Sin embargo, muchas plantas mencionadas por él, como los albaricoques *(al-barquq)*, los melocotones y la caña de azúcar sólo habían sido introducidas por los árabes. Sobre todo, el fondo astronómico del calendario, tanto en lo referente a su contenido como a los términos empleados, corresponde a la sabiduría oriental. Probablemente incluso se derive de la cosmología de los nabateos, aquel pueblo emparentado con los árabes que había convertido el desierto jordano en una tierra fértil y que poseía unos conocimientos muy extensos sobre la relación entre los movimientos celestes y el crecimiento vegetal. Todos los antiguos pueblos agricultores consideraban al cielo como sede de la fuerza activa y generadora, y a la tierra como sede de la fuerza paciente y receptora del universo. Esta dualidad poseyó no sólo para los nabateos un sentido tanto práctico como espiritual: la agricultura estaba relacionada con el culto a la divinidad.

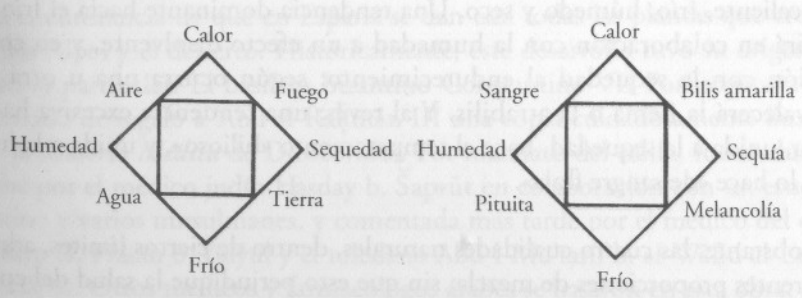
Una obra sobre «Agricultura nabatea» *(Kitāb al-filāḥa al-nabatiyya)* fue traducida muy pronto por Abū Bakr Ibn Waḫšiyya del griego al árabe, y según Ibn Jaldūn sirvió de fuente a los eruditos hispano-árabes. Según este autor, tomaron de ella los conocimientos astronómicos y agronómicos, eliminando las «supersticiones paganas» de los nabateos. Todavía Abū Zakarīyā Yaḥyà b. al-

ʻAwwām de Sevilla, famoso agrónomo y botánico del siglo XIII, aprovechó algunos conocimientos de esta obra.

En cualquier caso, el Calendario de Córdoba tiene todavía otra faceta, que no sólo concierne a su aplicación agronómica, sino también a la medicinal. El movimiento anual produce una alteración en las cuatro cualidades naturales: caliente y frío, húmedo y seco, las cuales no sólo influyen en el crecimiento de las plantas, sino también en el estado del cuerpo humano con arreglo a su disposición natural:

El mes de enero [...] pertenece al invierno, las propiedades naturales que se mezclan en él son frío y humedad y, por tanto, el elemento que le corresponde es el agua, y el humor corporal que predomina durante esta época es la flema. Por consiguiente, en esta estación lo más conveniente en cuanto a alimento, bebida, movimiento y reposo es todo aquello que aumenta el calor y disuelve las superfluidades en el cuerpo. (Esta estación) conviene al que tenga un temperamento caluroso y está en la juventud, mientras es hostil al hombre de temperamento húmedo y al anciano...

Para comprender estos consejos médicos hay que recurrir a la doctrina griega antigua de las facultades naturales, y los elementos y humores correspondientes, que puede ser ilustrada por medio de un esquema geométrico como el que acompaña este texto. En él se puede ver que las cuatro facultades naturales que producen todo cambio en la naturaleza terrestre se oponen de dos en dos y



se unen de dos en dos, para constituir cada uno de los cuatro elementos: calor y sequedad se unen en el fuego, frío y humedad en el agua; mientras la tierra participa tanto de la sequedad como del frío, y el aire tanto del calor como de la humedad. De ahí se comprende también que los cuatro elementos, tal como los concibió la ciencia antigua, no tenían nada que ver con las materias químicas que hoy llamamos elementos; en efecto, no se trata de aquella tierra que consta de una mezcla de varios minerales, ni del agua que se puede descomponer en hidrógeno y oxígeno, sino de cuatro manifestaciones básicas y típicas de

la existencia corporal en sí; podríamos hablar de un estado sólido, otro líquido, otro gaseoso y otro fogoso de la materia. No se trata de reducir los cuatro elementos a una disposición más o menos densa de corpúsculos mínimos o a otro tipo de concepto mecánico; lo que importa son las cualidades inconfundibles: fuego, agua, tierra, aire; ellas forman las «pilastras angulares» *(arkān)* de una ciencia natural que no es cuantitativa, sino cualitativa.

Pero expliquemos en primer lugar lo que hay que entender por los cuatro humores que corresponden en lo orgánico a los cuatro elementos. Según los médicos árabes, que siguen a los griegos antiguos, los cuatro humores son los materiales de construcción básicos de todos los seres vivos de sangre caliente. Son el producto final de la digestión, después de la eliminación de todas las partes no asimilables de los alimentos, a partir del jugo digestivo puro, del quilo *(kaylūs);* existen en forma mezclada en todo el cuerpo, aunque en ciertos órganos se almacena un exceso de uno u otro humor; así la bilis amarilla tiene su sede privativa en la vesícula, y la atrabilis en el bazo. La sangre contiene siempre los cuatro humores, aunque sea en distinta proporción: la flema la espesa, la bilis amarilla forma su «espuma», la bilis negra sus «posos»; algo parecido se puede afirmar sobre cada uno de los restantes humores; al igual que los cuatro elementos están presentes en cualquier material corporal, aunque sólo se manifieste uno de ellos, ninguno aparece totalmente desprovisto de mezcla. Ahora bien: la salud del organismo vivo depende del equilibrio de los humores, que a su vez se logra por medio del efecto conjunto de las cuatro cualidades naturales: caliente, frío, húmedo y seco. Una tendencia dominante hacia el frío conducirá en colaboración con la humedad a un efecto disolvente, y en combinación con la sequedad al endurecimiento; según ocurra una u otra cosa, prevalecerá la flema o la atrabilis. Y al revés: una tendencia excesiva hacia el calor, unida a la sequedad, hace el temperamento «bilioso», y unida a la humedad lo hace «de sangre floja».

No obstante, las cuatro cualidades naturales, dentro de ciertos límites, admiten diferentes proporciones de mezcla, sin que esto perjudique la salud del cuerpo; de ellas derivan los distintos «temperamentos», que en árabe reciben el nombre de «mezclas», y también las distintas «templaduras» del cuerpo con arreglo a la edad y la estación. La enfermedad es una «rotura del equilibrio» de los humores corporales o vitales. Es tarea del médico ayudar a la naturaleza a restablecer el equilibrio; esto se puede lograr combatiendo el calor interno con remedios antitérmicos que disuelvan el exceso de sequedad, o cualquier exceso por medio de su contrario. Sobre la forma de tratar los médicos árabes a sus enfermos, ha dicho acertadamente un medico español moderno, F. Fernández:

Siempre preferían los medicamentos simples a los compuestos, y entre los simples aquellos que forman parte de los alimentos, y no sólo de los fármacos. Si no quedaba otro remedio que acudir a los medicamentos compuestos, escogían aquellos que lo estaban en menor grado. Ésta es una regla que se repite en los escritos de los médicos hispano-árabes [...] al medicamento heroico de la triaca (que estaba compuesta de un número muy grande de ingredientes) sólo se acudía si se trataba de curar a cualquier precio a un rey, un personaje importante o un enfermo muy grave...

El conocimiento de los fármacos de origen vegetal tuvo un desarrollo muy particular en la Edad Media. El cultivo de esta rama de la ciencia se vio favorecido por la circunstancia de que en España se dan casi todas las plantas que crecen entre los Alpes y el desierto. Históricamente, este desarrollo tuvo su origen en un suceso particular: El basileus bizantino Constantino VII Porfirogeneta había enviado de regalo a ʻAbd al-Raḥmān III una copia cuidadosamente ilustrada de la *Materia Médica* de Dioscórides. Por mandato del califa, fue traducida al árabe por el médico judío Ḥasday b. Šaprūt en colaboración con un erudito bizantino y varios musulmanes, y comentada más tarde por el médico del califa Hišām II, Hasan b. Ŷulŷul y el toledano Abū-l-Muʻtarif b. al-Wāfid al-Lajmī (997-1074). Otros médicos y farmacólogos árabes se basaron en esta obra, particularmente Ibn Mufarraŷ de Sevilla, al que llamaban *al-Nabātī,* «el botánico» (vivió aproximadamente de 1165 a 1240), y su famoso discípulo Ibn al-Bayṭār de Málaga (m. 1248 en Damasco), que ha descrito mil cuatrocientos fármacos, entre ellos trescientos no mencionados hasta entonces, así como Abu-Ŷaʻfar al-Gāfiqī (m. 1165) cuyo libro sobre medicamentos simples sirvió de base para muchas obras parecidas.

Se clasifica a los medicamentos con arreglo a sus cualidades calientes, frías, secas o húmedas. Para dar un ejemplo, citaremos algunos pasajes de la obra de consulta del médico Abū-l-Qāsim al-Zahrāwī, el Abulcasis de los latinos. Estos

párrafos son tanto más elocuentes cuanto tratan de los medicamentos simples que al mismo tiempo son alimentos. El equilibrio exacto de los alimentos constituía para los médicos árabes el fundamento de la salud.

El higo es de naturaleza caliente y húmeda en primer grado. La mejor clase es el blanco con la boca abierta. Es empleado para los riñones, cuyos cálculos disuelve. Su inconveniente es que llena y ceba. Esto se puede contrarrestar tomando caldo salado y bebida de vinagre.

La ciruela es de naturaleza fría en primer grado. La mejor es la ciruela pasa dulce. Se emplea para evacuar la bilis. Tiene el inconveniente de perjudicar al estómago. Esto se contrarresta tomando azúcar de rosas.

La pera es de naturaleza fría en primer grado y húmeda en segundo grado. Las mejores son naturalmente las pasas. Se emplean en casos de debilidad del estómago. Tienen el inconveniente de producir cólicos. Esto se contrarresta tomando después de las peras frutas de otra clase.

La violeta es de naturaleza fría en primer grado y húmeda en segundo grado. La mejor clase es de color azul, como el lino, con muchas hojas. El olor a violeta adormece y un jarabe fabricado a base de ella fomenta la evacuación de la bilis. Su inconveniente es que enfría y produce catarro. Esto se contrarresta utilizando grano de sauco y clavos.

Las lentejas son de naturaleza fría y seca en segundo grado. Las mejores son las rojas, gordas. Se emplean para aliviar la acidez de la sangre y fortalecer el estómago. Tienen el inconveniente de dificultar el coito y de disminuir la visión. Esto se contrarresta comiendo berros y tomando duchas.

El melocotón es de naturaleza fría y húmeda en segundo grado. La clase mejor es la que huele a almizcle. Los melocotones se emplean en casos de fiebre ardiente. Tienen el inconveniente de descomponer los humores; esto se contrarresta con vino aromático.

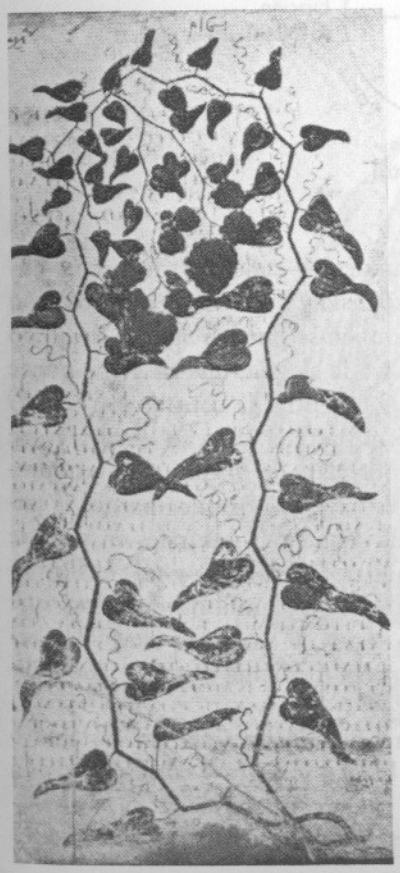
La albahaca que huele a limón es de naturaleza caliente en segundo grado y seca en primer grado. La mejor es la que despide un olor fuerte. Su materia sólida es astringente y su jugo laxante. Tiene el inconveniente de turbar la vista. Esto se contrarresta con caldo de verduras y portulaga sin sal.

La mostaza es de naturaleza caliente y seca en tercer grado. La mejor es la fresca, roja y cultivada. Disuelve la gota, pero perjudica al cerebro. Esto se contrarresta con un remedio preparado de almendras y vinagre...

Abū-l-Qāsim al-Zahrāwī (Abulcasis), que murió en 1106, se hizo famoso sobre todo como autor de tratados de cirugía. Sus obras fueron traducidas ya en la Edad Media al latín, provenzal y hebreo, e impresas repetidas veces durante el Renacimiento. De hecho la cirugía árabe llevaba un adelanto considerable a la latino-europea. Los árabes hacían autopsias desde una época temprana y conocían tanto la antisepsia como la narcosis. Sin embargo, seguían considerando la intervención quirúrgica como *ultima ratio,* a la que sólo se debía acudir en casos extremos, como dice al-Zahrāwī:

No se debe usar la cirugía antes de tener la prueba de que todos los demás remedios no producen efecto. De ningún modo se debe realizar una operación por desesperación, ya que la cirugía sólo es admisible cuando el estado general del enfermo hace probable el deseado éxito de la misma. Si el médico no ha reconocido de antemano la naturaleza de la dolencia, si no ha sido capaz de reconocer su causa verdadera y si tiene en su conciencia alguna duda acerca de ella, sería un crimen intentar una operación que puede poner en peligro la vida de un prójimo.

Cuando leemos relatos acerca del éxito conseguido por los médicos árabes en sus curaciones, nos vemos forzados a suponer que su método, a pesar de sus muchas deficiencias, se basaba en hipótesis correctas. Esto se puede afirmar en especial en relación con la doctrina humoral, que interpretaba todo lo referente a la constitución humana como un equilibrio lábil de distintas fuerzas. En menor grado se puede aplicar al conocimiento de la anatomía, cuyo pleno



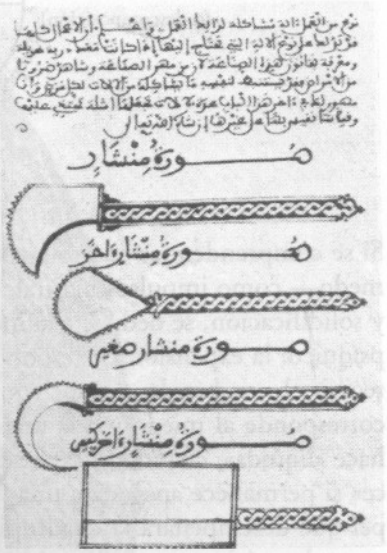
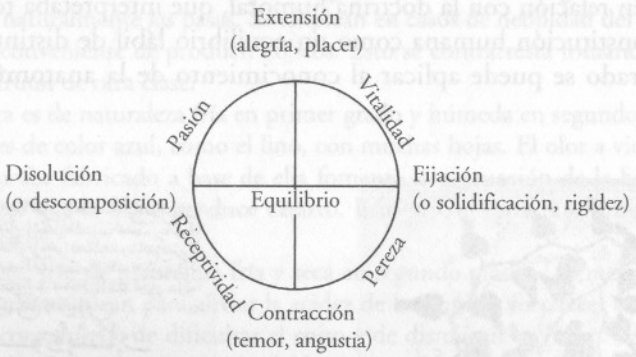


Figura 40 (Derecha). Reproducción de instrumentos quirúrgicos en un tratado de al-Zahrāwī sobre patología externa, código del siglo XVI, procedente de Marruecos (París, Bibliothèque Nationale, ms. ar. 2953).

Figura 41 (Izquierda). Reproducción de un fármaco en un códice bizantino de la obra de Dioscórides.

desarrollo se produciría después en el occidente latino. Era una disciplina que encajaba muy bien en el espíritu analítico del Renacimiento europeo. Sólo entonces se empezó a considerar al organismo humano como una *fábrica,* una estructura compuesta de muchos mecanismos. Esta manera de ver las cosas favoreció a la cirugía, pero indudablemente ha tenido sus desventajas, porque fácilmente se olvidaba que la constitución del cuerpo humano forma un todo indivisible. Esto es exactamente lo que no perdieron de vista nunca los adeptos de la llamada medicina humoral, tal como los árabes la aceptaron de los griegos y la transmitieron beneficiada a través de las traducciones latinas.



Si se comprenden las cuatro cualidades «naturales» —caliente, frío, seco y húmedo— como impulsos naturales hacia la expansión y contracción, disolución y solidificación, se deduce fácilmente que también se puedan aplicar al campo psíquico: la expansión corresponde al placer y a la alegría, que en árabe puede recibir el nombre de «ensanchamiento» *(busṭ),* mientras la contracción *(qabḍ)* corresponde al miedo y a la angustia. Por otra parte el alma se «disuelve», se hace «líquida», cuando es capaz de asimilar toda clase de formas, y se «endurece» si permanece apegada a una sola. Según esto, podemos imaginarnos el papel que desempeñará la cuadruplicidad de las cualidades naturales en un arte como la música, ya que es misión de una música auténtica —y tal música no puede existir sin un fondo espiritual— restablecer el equilibrio del alma, que puede ser apasionada o angustiada, difusa o rígida, o varias de estas cosas simultáneamente, de forma muy similar a como la medicina restituye el equilibrio de los humores corporales.

Lo que en el cuerpo son los cuatro humores, en el laúd árabe son las cuatro cuerdas. Estaban pintadas de amarillo, rojo, blanco y negro y correspondían a la bilis, la sangre, la pituita y la atravilis. La negra estaba afinada en la tonalidad más elevada, y es característico que correspondía precisamente al elemento

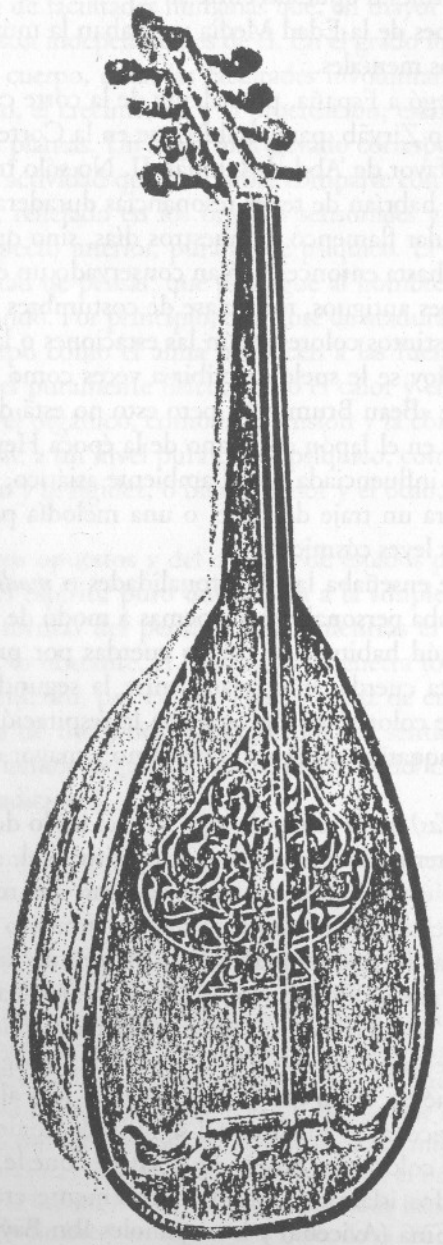


Figura 42 Laúd árabe *(al-ʿūd).*

ínfimo. Según las cualidades naturales que se emparejaban en cada una de las cuerdas, éstas eran afines u opuestas entre sí.

Los médicos árabes de la Edad Media utilizaban la música para tratar a determinados enfermos mentales.

En el año 822 llegó a España, procedente de la corte califal 'abbasī de Bagdad, el genial músico Ziryāb, para establecerse en la Corte de Córdoba, donde se ganó el más alto favor de 'Abd al-Raḥmān II. No sólo transmitió los usos de la música persa que habrían de tener resonancias duraderas en al-Andalus, llegando hasta el popular flamenco de nuestros días, sino que también enseñó a los cordobeses, que hasta entonces habían conservado un estilo de vida sencillo al modo de los árabes antiguos, toda clase de costumbres persoasiáticas, como llevar vestidos de distintos colores según las estaciones o la manera de adornar una mesa festiva. Hoy se le suele describir a veces como un *arbiter elegantiarum,* una especie de «Beau Brummel», pero esto no está de acuerdo con aquellos tiempos. Como en el Japón cortesano de la época Heyan, en la Bagdad de la alta Edad Media, influenciada por el ambiente asiático, no se solía elegir determinado color para un traje de corte, o una melodía para una canción, sin relacionarlos con las leyes cósmicas.

Este Ziryāb, que enseñaba las diez tonalidades o *modi* de la música según Ptolomeo, e inventaba personalmente poemas a modo de letras para sus melodías, modificó el laúd habitual de cuatro cuerdas por propia iniciativa, añadiéndole una quinta cuerda, intercalada entre la segunda y tercera y teñida como la segunda de color rojo; representaba la respiración y otorgaba al laúd —como dice Al-Maqqarī— un sentido más fino y mayor efectividad.

Por respiración *(nafas)* no se entiende aquí sólo el soplo del aire, sino más bien su contrapartida interna: el aliento vital o espíritu vital, al que los indios llaman *prana.* Éste no es de naturaleza corpórea, sino que representa, por así decir, el puente entre el alma y el cuerpo. Es el instrumento del alma a través del cual influye sobre las fuerzas naturaleza que existen de un modo latente en el cuerpo, y mantiene el equilibrio de los humores vitales. La respiración física es, en cierto modo, la imagen externa de esta relación, pues tiene el efecto de mantener la unión entre el cuerpo sólido tendente a la rigidez, y la fuerza vitalizante del espacio aéreo, igual que el espíritu vital une al cuerpo con el alma. Según Ibn Sīnā (Avicena) el aliento vital se difunde desde el corazón hacia los miembros; de ahí el color rojo, propio de la sangre, que le atribuye Ziryāb.

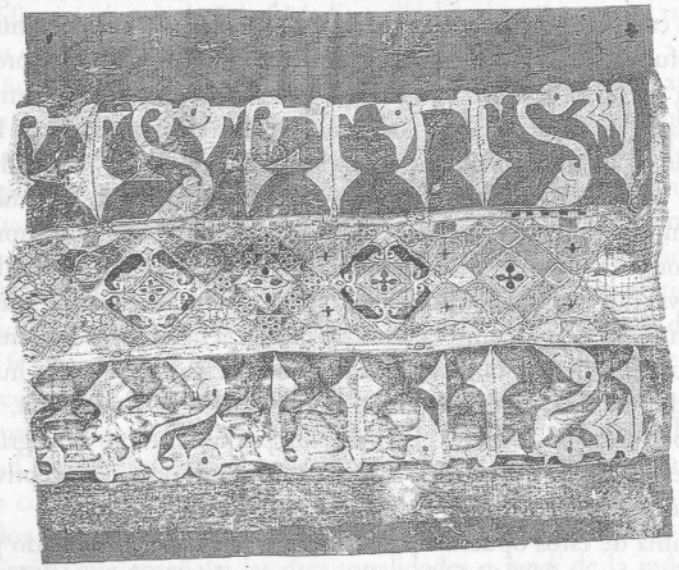
Según los filósofos islámicos, que frecuentemente eran también médicos como el persa Ibn Sīnā (Avicena) y los españoles Ibn Bāŷŷa (Avempace) e Ibn Rušd (Averroes) —la palabra árabe *ḥakīm* se aplica tanto al médico como al sabio—, el ser humano no puede ser simplemente descompuesto, como lo hace Descartes, en dos partes: cuerpo y alma. Pues no sólo el alma compenetra

al cuerpo, informando todas sus partes con arreglo a su esencia, sino que también existe una escala de facultades humanas que, en mayor o menor grado, dependen del cuerpo o son independientes de él. En el grado ínfimo, y hundido en lo más profundo del cuerpo, están las facultades involuntarias que producen la asimilación del aliento, el crecimiento y la procreación; están emparentadas con las propiedades de las plantas. Un lugar más elevado corresponde a las facultades de percepción y de la actividad que el hombre comparte con los animales; tienen un aspecto corpóreo, reflejado en los órganos sensoriales y los miembros, y al mismo tiempo un aspecto interior, puramente psíquico. El grado supremo está ocupado por la facultad de pensar, que distingue al hombre de todas las demás criaturas vivas del mundo. Por principio, está libre de ataduras corpóreas.

Pero tanto el cuerpo como el alma obedecen a las fuerzas opuestas que se manifiestan a un nivel puramente físico, como el calor y el frío, la humedad y la sequedad; a un nivel orgánico, como la extensión y la contracción, la disolución y la solidificación; a un nivel puramente psíquico, como la alegría y la angustia, el relajamiento y la rigidez, o bien el amor y el odio, la receptividad y la inmovilidad.

Por encima de estos opuestos y del cambio de estados producido por ellos, está exclusivamente el espíritu puro que supera a la simple razón. La razón se desarrolla según las formas del pensamiento, mientras el espíritu intuye sin mediación de nada. No obstante, el espíritu compenetra todo el ser humano y se refleja en el pensamiento, por cuanto éste es capaz de cristalizar, a partir de la multitud ilimitada de imágenes recogidas por los sentidos, los contenidos esenciales. Con esto hemos llegado al límite extremo del campo por el que se movía la medicina tradicional.

Al mirar atentamente un brocado de seda hispano-árabe en el cual se repite muchas veces sin variar determinado dibujo o inscripción, nos preguntamos cómo fue posible conseguir esto con procedimientos artesanos, pues cada dibujo individual requiere cientos de posiciones distintas de los hilos de la urdimbre, para que los distintos colores aparezcan en la superficie del tejido en cada caso donde han de «dibujar» y desaparezcan en el revés, si no es así, mientras la trama atraviesa todo el ancho. El procedimiento no es ningún secreto; fue trasplantado por los musulmanes españoles fugitivos a Tetuán y Fez, y allí se sigue empleando: dos tejedores trabajan en el mismo telar, uno de ellos maneja el cambio y arroja las lanzaderas con las distintas tramas transversalmente por todo el tiro; el otro dirige los hilos individuales de la urdimbre con ayuda de una tira de hilos que corre hacia él desde los lazos de la urdimbre y en la cual está trenzado el dibujo que se ha de repetir en la tela, renglón por renglón. Esto es comparable a una memoria que fija las distintas posiciones de la urdimbre, de modo que el tejedor que los guía sólo tiene que seguir tirando de los hilos destacados en cada caso.



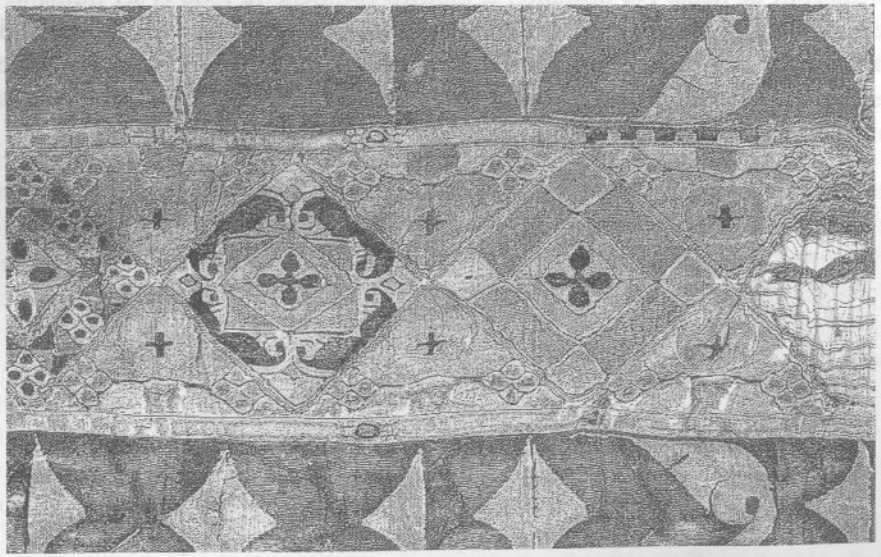


Figura 43 (Fragmentos textiles). Período de taifas. Siglo XI. Seda e hilos entorchados de oro. Museo Episcopal y Capitular de Arqueología Sagrada. Huesca.

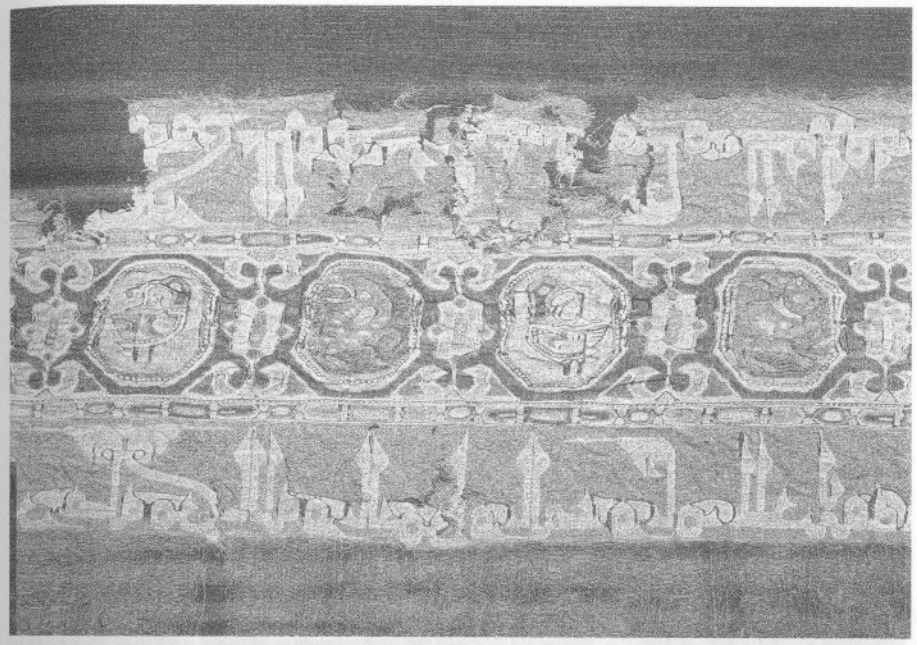


Figura 44 Almaizar de Hixem II. Siglo XI.

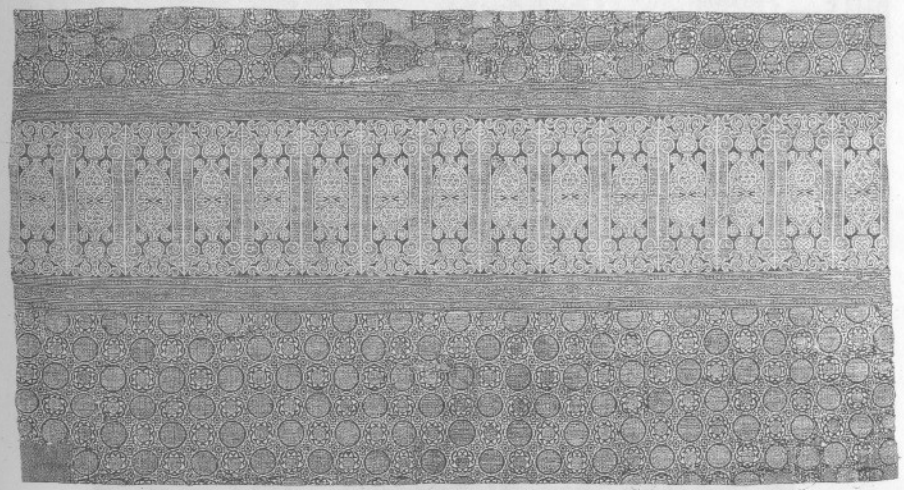
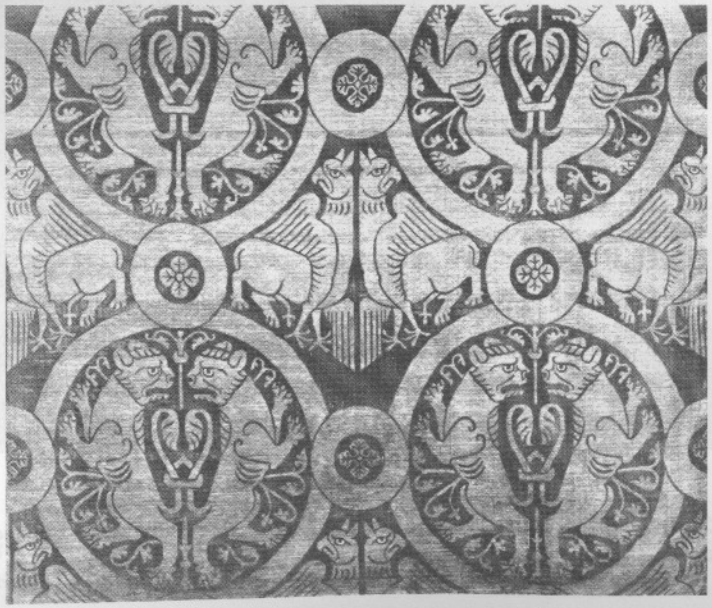


Figura 45 Almohada de María de Almenar. Período almorávide, ca. 1200. Seda e hilos entorchados de oro. Museo de Telas Medievales. Monasterio de Santa María la Real de las Huelgas, Burgos.

Figura 46 Seda nazarí. Período nazarí. Siglo XIV. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York.

Figura 47 Antependio del monasterio de Lüne con pareja de leones y grifones. El brocado de media seda ha sido fabricado en el siglo XIII en España o, siguiendo patrones hispano-árabes, en Alemania.



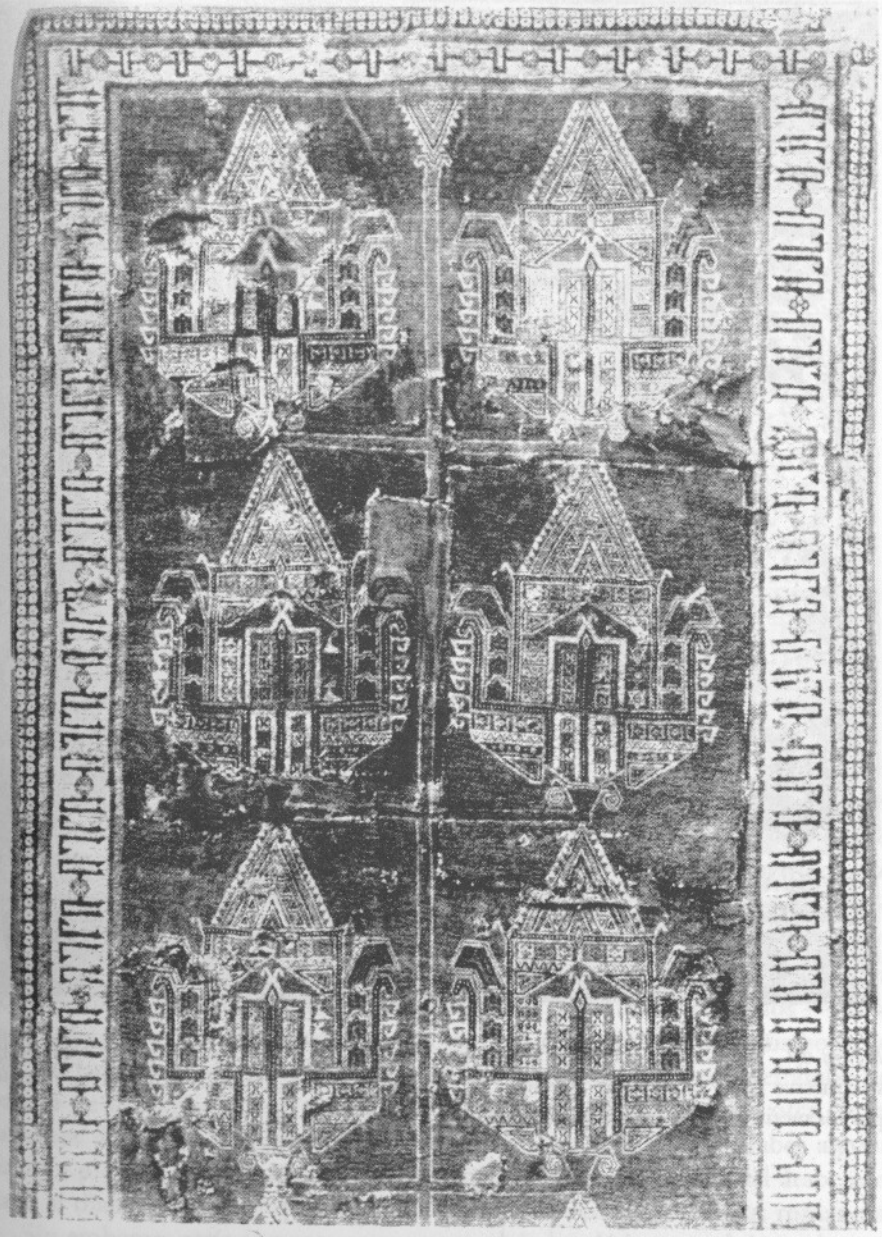


Figura 48 Alfombra de nudillo hispano-árabe del siglo XIV. En los bordes, letras árabes convertidas en meros adornos. Berlín, Staatliche Museen.

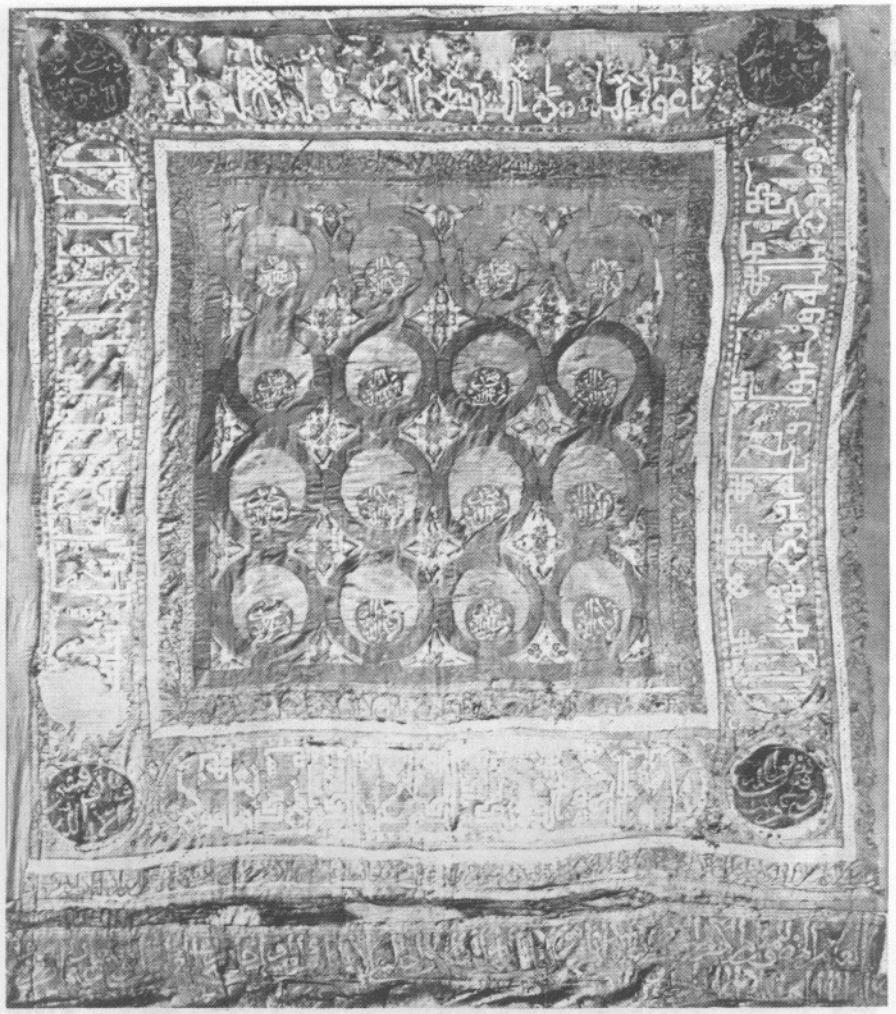


Figura 49 Bandera de guerra conquistada por Alfonso XI en la batalla del río Salado, que se conserva en la catedral de Toledo. Fue tejida en Fez con trama de oro y plata y llevada por los meriníes en su incursión a España.

CAPÍTULO 6

LENGUA Y CREACIÓN LITERARIA

Podemos llamar la cultura islámica de España cultura árabe, no tanto por el papel que desempeñaba en la Península Ibérica la nobleza árabe, sino por la importancia que tenía la lengua del Corán. No sólo era empleada en el culto divino; en las ciencias, en la administración pública, en el mercado urbano dominaba el árabe.

Sin embargo, no era la única lengua; la población rural autóctona había conservado su dialecto romance; también buena parte de los citadinos —no se sabe en qué proporción— hablaba el romance en sus quintas y en sus hogares. Por un lado, existían musulmanes españoles cuyo conocimiento del árabe no pasaba de lo estrictamente necesario para hacer sus oraciones; por otra parte, sabemos de jueces supremos que intercalaban en sus discursos árabes alguna palabra picante en romance. También había una variante vulgar del árabe cercana al dialecto magrebí que contenía algunas expresiones y formas romances.

Sin embargo, sería erroneo suponer que el árabe clásico se redujera a lengua erudita comparable al latín medieval fuera del ambiente litúrgico; era una lengua perfectamente viva, pese a que esto requería el esfuerzo constante e incansable de toda la clase culta de al-Andalus. Los musulmanes españoles, sin consideración de su raza, estaban muy empeñados en no perder el contacto con la

cultura árabe, ya que sabían que vivían en una cabeza de puente siempre amenazada en el extremo más lejano del mundo islámico. Esta coincidencia informaba su actitud en muchos aspectos. Generalmente su postura era conservadora y contraria a toda innovación que amenazara a poner en duda su herencia islamo-arábiga. En la España musulmana no han existido, que digamos, movimiento heréticos. Entre las cuatro escuelas jurídicas que reconoce el Islam sunnita, los musulmanes españoles eligieron —desde el reinado de Hišām I— la del *imām* Mālik, que es la más apegada a las costumbres que —según la tradición— reinaban en la Medina del primer siglo de la Hégira. Siempre que les era posible, los eruditos acudían a los centros de estudios superiores de los países árabes y un número asombrosamente elevado de ellos se distinguía por el conocimiento de la gramática y retórica árabes. Veremos más adelante el papel tan importante que desempeñó el arte poético en España; se hacían versos en la corte, entre amigos, en la batalla y tras el arado.

Incluso las artes figurativas de la España musulmana se caracterizan por expresar de un modo particularmente puro tanto el espíritu del Islam como el genio árabe. La prohibición islámica de la representación figurativa, que puede interpretarse de diversas maneras según se aplique a la representación de la figura humana como tal o a una intención idólatra en todo caso relacionada con ella, se respetó en España, como por otra parte también entre los moros del norte de África, con especial rigor. Es difícil encontrar un edificio de mezquita «más árabe» que el de Córdoba. La arquitectura contemporánea del oriente árabe contiene mucho más elementos bizantinos e indirectamente helenísticos, para no hablar del carácter persa o turco de los monumentos más tardíos en Arabia y Siria. En relación con esto merece ser recordada la escritura arábigo-andaluza, que ha encontrado su continuación en la magribí. Es mucho más arcaica que la escritura contemporánea en Oriente y su belleza particular reside en la severidad jerárquica del trazado de sus letras, unidas por un ritmo vigoroso de gran vuelo. Todo esto pertenece al carácter de la cultura hispano-árabe, que precisamente porque vivía en una isla y quizá también porque no estaba expuesta directamente a las riquísimas culturas asiáticas, ha desarrollado el legado islamoarábigo con una particular pureza de estilo.

La lengua árabe es como el aliento vital del arabismo, posee un extraordinario poder creativo, que desborda ampliamente la influencia étnica de los árabes de sangre y que se debe tanto al hecho de ser el árabe la lengua sagrada del Islam como al de representar una de las lenguas más primitivas del tronco semítico y de hecho la más antigua que se conserva: los orígenes de las formas de sus palabras y la rica graduación de sus fonemas se remontan a los días de Abraham. Su conservación hasta el nacimiento del Islam se explica porque el nomadismo árabe, con su forma de vida prácticamente atemporal, ha conservado el legado

lingüístico mejor que cualquier civilización citadina, donde las palabras están expuestas al mismo desgaste que las cosas y las ideas que expresan. Se sabe que el nómada cuida y protege celosamente su lengua, único bien estable. Por naturaleza es orador y poeta y, curiosamente, estas aptitudes han sido heredadas a través del Islam por los musulmanes españoles, que no eran nómadas en absoluto y en su mayoría ni siquiera árabes.

Las lenguas tienden a empobrecerse con el transcurso del tiempo y no a enriquecerse, y la riqueza original, no desgastada al pasar el tiempo, que posee la lengua árabe se manifiesta precisamente en la inmensa riqueza de palabras y posibilidades expresivas; es capaz tanto de designar un solo objeto con varios términos, enfocándolo desde distintos lados, como de comprender bajo un solo término varios significados de coordinación interior mutua, sin ser jamás ilógica. En esa interpretabilidad múltiple, en sentido positivo, se funda probablemente su aptitud para servir de lengua sagrada.

Para dar al lector que desconoce la lengua árabe una idea de lo que produce el carácter particular de esta lengua y de por qué existe un modo de pensar árabe, tenemos que empezar más atrás y recordar que algunas lenguas están dominadas —según su estructura— más por una lógica fónica y otras más por una lógica imaginativa. Toda lengua se encuentra bajo la influencia de ambos polos. La lógica fónica se manifiesta en la derivación de cualquier palabra de una combinación de sonidos que expresa un hecho fundamental, o mejor dicho, una acción fundamental, y eso no gracias a una imitación onomatopéyica, como ocurre con la palabra «chapotear», sino porque el sonido en sí es esencialmente un hecho que tiene lugar en el tiempo, de modo que en sí y ante todas las asociaciones habituales de ideas corresponde a una accion; esencialmente la palabra es acción y, según esta lógica, la lengua comprende cualquier cosa que nombra fundamentalmente como «hacer» o «ser hecho». Frente a esto la lógica imaginativa inherente a toda lengua consiste en que cada palabra pronunciada mentalmente despierta en la imaginación la imagen que le corresponde y que por su parte repercute en la lengua, ya que una imagen llama a otra; así resultan expresiones cuyos distintos elementos corresponden todos a representaciones imaginativas. En tal caso, la palabra no se desarrolla a partir de sí misma, de su contenido fónico original, sino que ha pasado a servir exclusivamente a las relaciones imaginativas.

La unidad interna de sonido y hecho o de palabra y acción es evidente en la estructura del árabe; va como un hilo rojo a través de todas las formas de manifestación de sus vocablos, pues toda palabra árabe deriva de un verbo, cuya raíz trilítera expresa alguna acción básica como «reunir», «separar», «abarcar», «penetrar», etc., comprendiendo cada una de estas «fórmulas fónicas» todas las aplicaciones físicas, psíquicas y espirituales de la misma idea. De cada una de tales raíces crece —con regularidad casi algebraica— un árbol de palabras, en

las cuales resuena siempre, aunque sea más o menos lejanamente, el sentido de la acción fundamental.

Según Ibn Jaldūn la lengua árabe es perfecta, porque no sólo sabe declinar y conjugar, sino también derivar de la acción el «que» y el «cómo» del verbo, o sea, los sustantivos y los adjetivos. Esto sólo es posible porque en árabe el «hacer» está concebido de antemano mucho más ampliamente que, por ejemplo, en alemán o en español. Mucho de lo que nosotros expresamos por medio de un adjetivo unido al verbo «ser» o «estar», como «ser bello» «ser interior», «ser exterior», el árabe lo expresa con un verbo. El hecho básico, del cual se deriva todo un árbol de expresiones, no es necesariamente una actividad en el sentido corriente de la palabra; puede tratarse de un hecho cósmico, como el lucir de la luz, o de un hecho puramente lógico como «ser pequeño» o «ser grande» y es justamente esta posibilidad de derivar cualquier modo de existencia o de un hecho básico lo que otorga a la lengua árabe su extraordinaria capacidad de abstracción. En efecto, ha desarrollado la casi totalidad de su vocabulario teológico, filosófico y científico de sus propias raíces, a pesar de su origen «beduino». Para el modo de pensar árabe es decisivo que la reducción de lo particular a lo general siempre se realiza bajo el signo de una acción. Prescindiendo de sus contenidos, el pensamiento árabe en sí es enteramente activo: dado su modo incisivo, le falta a veces la distancia formativa para graduar y compensar, pero no la agudeza ni la presencia. Sus dos polos extremos son ímpetu arrebatador y pedantería legalista. La relación interna de sonido y acción —la presencia de las raíces triconsonánticas en todas las palabras de la misma raíz— condicionan cierta acomodación al oído, un sentido innato del ritmo; también esto es característico de los árabes.

No sin relación profunda con lo que hemos dicho sobre la lógica interna de la lengua árabe, es la circunstancia de que los árabes, como todos los semitas, conciben el origen divino de las cosas sobre todo como acción; el mandato divino «¡hágase!» es la acción original, de la cual se deriva todo, y el mandar supone poder. La metafísica platónica de la que se hablará más adelante —pues desempeña un papel importante en la cultura islámica— interpreta el mismo origen divino como irradiación, como luz que brota de su fuente; por tanto, sustituye el simbolismo fónico por el imaginativo.

Sin embargo, la lengua árabe no sólo tiene un aspecto «dinámico» sino también un aspecto «estático», «lapidario»; ambos se manifiestan en la sintaxis, el primero en la llamada oración verbal, que empieza por el verbo seguido por todas las demás partes de la oración; el segundo en la llamada oración nominal, en la cual aparecen sustantivo y adjetivo en yuxtaposición simple. *Allāhu karīm* significa «Dios (es) generoso», la cópula «es» sobra; el simple hecho de nombrar las cosas expresa ya que «son». De ahí resulta la posibilidad de expresar una idea cualquiera de un modo extremadamente escueto, como en una

ecuación. Un ejemplo de esto lo tenemos en la fórmula fundamental del Islam, la frase: «No (hay) más dios que Dios» *(lā ilāha illa-illah)*. En una de las primeras monedas que el conquistador de España, Mūṣà b. Nuṣayr, hizo acuñar en Toledo, esta frase aparece en la siguiente versión latina: *non deus nisi deus solus*. Esta traducción demasiado literal tiene por lo menos la ventaja de hacer visible el carácter comprensivo «sintético» de la fórmula. Mirándolo bien no se trata ya de una ecuación cuyo modelo es siempre la fórmula, «el ser es el ser», sino de una reducción, una modificación que podría traducirse correspondientemente por: «No hay ser (independiente) fuera del único Ser.»

La facultad del árabe de derivar de una palabra que expresa la acción innumerables términos para los modos de ser, lo hace particularmente apto para describir los estados interiores y los movimientos de la voluntad; puede caracterizar lo «subjetivo» de un modo «objetivo». Esto y la posibilidad de la formulación escueta, así como la riqueza casi ilimitada de palabras que se dejan derivar una y otra vez de las raíces, juntamente con la multiplicidad de los fonemas y la alternancia rítmica de sílabas breves y largas, lo convierten en lengua de poetas, que traduce una imagen, un estado, un paisaje en un suceso interior, siendo al mismo tiempo melodía y ritmo.

La cultura islamoarábiga es ante todo lingüística, y esto en primer lugar porque el Corán en su texto árabe es considerado palabra de Dios. La enseñanza primaria comienza normalmente con el aprendizaje memorístico, por parte de los niños, de la recitación del Corán. En España, según Ibn Jaldūn, la enseñanza no se limitaba a eso; los maestros se esforzaban en proporcionar a los niños, desde muy temprana edad, un conocimiento general de la lengua árabe, formar su estilo y su caligrafía y enseñarles los fundamentos del arte poético.

Apenas encontramos una obra científica escrita en la España musulmana que no esté adornada de poemas. Apenas existió un político importante entre los árabes españoles que no supiera versificar; frecuentemente una persona era nombrada visir porque en el momento justo había dado forma poética a las palabras justas. Era propio de un verdadero caballero hacer un poema antes de desenvainar la espada y arrojarse al tumulto del combate.

Tampoco es escaso en al-Andalus el número de poetisas famosas, que desempeñaban un papel importante en la corte, entre la nobleza o en círculos intelectuales. Una de las más famosas de ellas fue la princesa Wallāda, amada del poeta Ibn Zaidūn, que vivía en la corte ʿabbādī de Sevilla. Gozaban de amplia fama también Umm al-Kirām, hija del rey al-Muʿtaṣim de Almería, y Ḥafṣa y Naẓhūn de Granada. Grandes talentos poéticos que se manifestaban en todas las clases de la población: entre los príncipes como al-Muʿtamid de Sevilla, entre los eruditos como Ibn Ḥazm de Córdoba, entre los místicos como al-Šusturī, y entre los vagabundos como Ibn Quzmān.

Podríamos citar muchos ejemplos de cómo los poetas encontraron el favor

BIBLIOTECAS PUBLICAS ZARAGOZA

de los califas y príncipes; bástenos éste: El filósofo y poeta Abū Bakr b. Bāŷŷa, el Avempace de los latinos, mandó a una cantante que recitara ante el príncipe de Zaragoza Ibn Tīfalwīt un poema que empezaba por las palabras:

> Arrastra la cola de tu vestido por doquier
> y añade borrachera a borrachera

y que terminaba con un panegírico a Ibn Tīfalwīt. Entonces el príncipe exclamó: «¡qué emocionante!», se desgarró el vestido y juró que el poeta habría de volver a

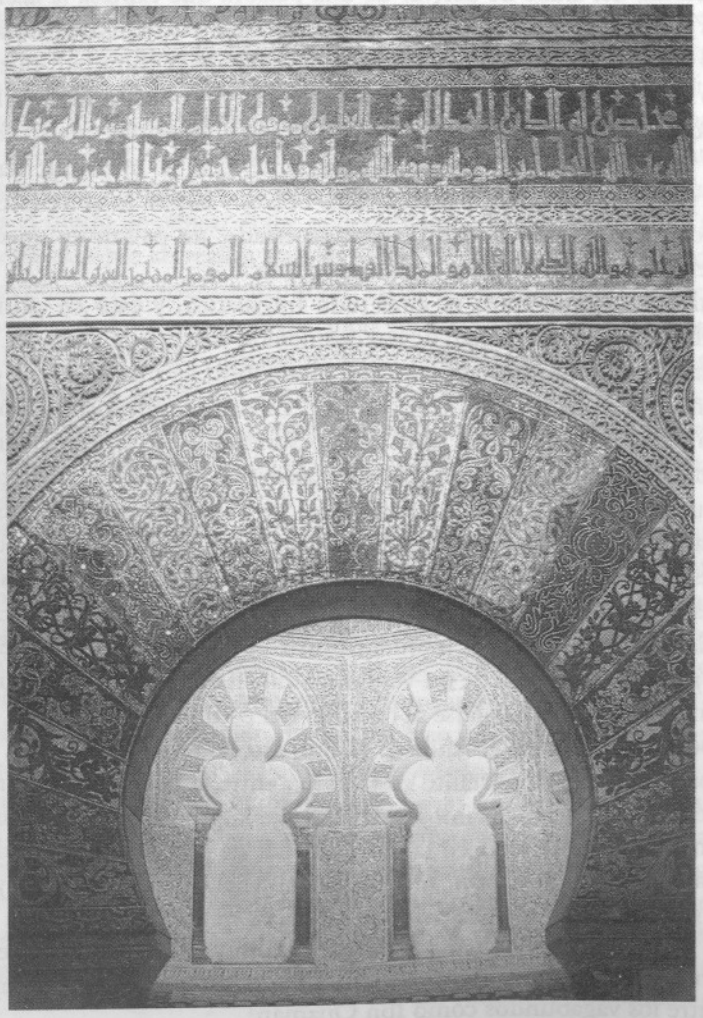


Figura 50 Arco de acceso al *mihrāb* de la Mezquita de Córdoba.

su casa pisando oro. Ibn Bāŷŷa, que temía que el príncipe se arrepintiera después de su generosidad, metió oro dentro de sus zapatos y, pisándolo, volvió a casa.

La poética árabe conoce ciertos modelos clásicos que determinan tanto el contenido como la forma de un poema. De ellos citemos entre otros muchos el panegírico dedicado a un príncipe, que ha de empezar siempre con una imagen lírica sin conexión temática, un poema amoroso que describe las ruinas del acto de la amada. Los poetas de España han tratado de estos temas y de otros nuevos, y si nos preguntamos qué es lo que los distingue dentro de la poesía árabe en conjunto, podemos citar sin más la descripción de la naturaleza, descripción escueta y sutil, comparable a una joya engarzada. Es como si un talento pictórico o escultórico que dentro del mundo musulmán no podía manifestarse plenamente ni en la pintura, ni en las artes plásticas, hubiese buscado su expresión indirecta en la poesía.

Un poema como el siguiente de Abū-l-Ḥasan ʻAlī b. Hisn, secretario del rey de Sevilla al-Muʻtadid, recuerda una miniatura persa:

> Nada me turbó más que un pichón que zureaba
> sobre una rama, entre la isla y el río.
> Era su collar de alfóncigo, de lapislázuli,
> su pechuga, tornasolado su cuello, castaño el dorso y
> el extremo de las plumas del ala.
> Hacía girar sobre el rubí de su pupila párpados de
> perla, y orillaba sus párpados una línea de oro.
> Negra era la aguda punta de su pico, como el cabo
> de un cálamo de plata mojado en tinta.
> Se recostaba en el ramo del *arak* como en un trono,
> escondiendo la garganta en el repliegue del ala.
> Mas, al correr mis lágrimas, le asustó mi llanto,
> e, irguiéndose sobre la verde rama,
> desplegó sus alas y las batió en su vuelo, llevándose
> mi corazón. ¿Adónde? No lo sé.
>
> (Trad. de García Gómez)

La delicadeza casi se ha convertido en amaneramiento.

Más típicas de la poesía arábigo-andaluza son las descripciones escuetas como la siguiente de la pluma del juez Iyād (1083-1149):

> Mira el campo sembrado, donde las mieses parecen,
> al inclinarse ante el viento,
> escuadrones de caballería que huyen derrotados,
> sangrando por las heridas de las amapolas.
>
> (Trad. de García Gómez)

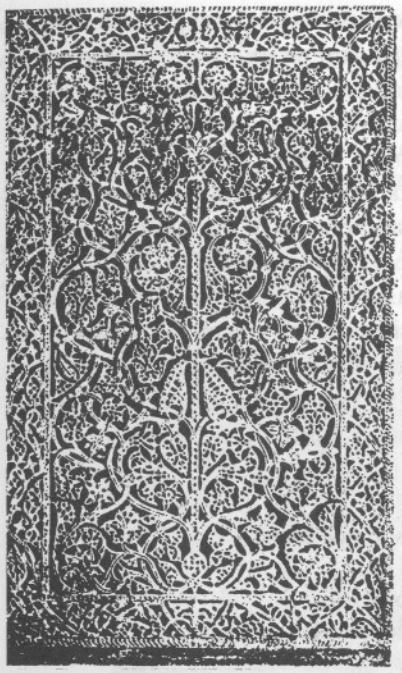


Figura 51 Placa de mármol decorado del zócalo lateral de la entrada al *mihrāb* de la Mezquita de Córdoba (siglo X).

La poesía hispano-árabe no retrocede tampoco ante las imágenes crudas como esta descripción de un campo de batalla de Abū Tammām b. Rabbāh de Toledo:

> Ahí ves cadáveres como arena en la playa
> y buitres que desgarran sus intestinos,
> manchados por su festín cual mujeres viejas
> con trenzas enrojecidas por la alheña.

Si Ibn Jaldūn dice que los poemas no se hacen con pensamientos sino con palabras, lleva hasta el último extremo la tendencia intrínseca de la poesía árabe. Según esto, en un poema árabe no importa tanto lo que se dice sino cómo se dice; el mismo tema puede ser tratado cien veces; sólo si se escogen las palabras justas salta la chispa. Hasta cierto grado esto se puede afirmar de cualquier tipo de poesía y, con más razón, de la árabe, ya que tanto su ritmo como las relaciones fónico-simbólicas de sus palabras desempeñan un papel importante. Pero no se puede decir de un modo exclusivo. Si no sería imposible traducir un poema árabe.

La actividad poética del árabe supone toda una ciencia. Existen por un lado el inmenso léxico de la lengua árabe y la gramática, existen los quince metros

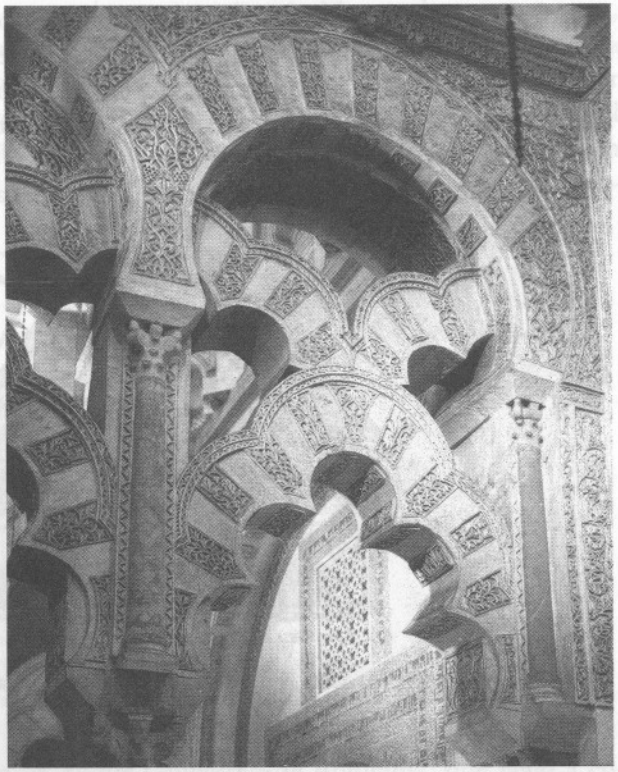


Figura 52 Interior de la Mezquita de Córdoba. Siglo X.

clásicos, derivados por ciertos teóricos árabes de las distintas maneras de andar el camello y el caballo; finalmente hay varios modos de combinar las palabras que se comparan con la urdimbre de un telar. Si añadimos a esto el tratamiento tradicional de ciertos temas no queda mucho margen para la inventiva poética. Pero justo en eso reside la esencia de todo arte altamente desarrollado; la calidad de la obra no tiene que sufrir necesariamente por causa de estas ataduras. Esto queda demostrado por el ejemplo de las pinturas a la tinta china en Oriente Extremo; nadie negará la naturalidad artística de éstas, a pesar de que sus medios de expresión están preceptuados hasta el mínimo detalle y sólo se deja a la inspiración personal la última combinación sutil y definitiva de todos los elementos dados. Sin embargo, hay que decir que la poesía árabe alcanza la perfección sólo cuando sus formas son llenadas de esa vida que brota inmediatamente del centro atemporal del espíritu islamoarábigo, es decir, en la poesía de los místicos islámicos de lengua árabe; en el campo puramente mundano se pierde fácilmente en un juego de formas.

La poética árabe conoce la rima; incluso es posible que se la haya dejado en herencia a la poesía medieval europea, ya que la llevaba, como quien dice,

en la sangre. La poesía beduina, que no dejó de ser considerada ejemplar entre los árabes, utiliza la rima final igual para todo el poema, o la rima paralela de los hemistiquios. Los versos son largos, pues cada uno ha de expresar un pensamiento completo en sí. Toda la andadura del poema es frecuentemente monótona y solemne al mismo tiempo, como los pasos de una caravana en el desierto o como el canto del camellero que la acucia, canto que los poetas árabes evocan tantas veces.

Figura 53 Arqueta con trabajo de marquetería, catedral de Tortosa.

Sin embargo, los moros españoles no eran beduinos; eran sedentarios y citadinos y necesitaban una forma de poema que fuera más rápida y variada. Así crearon el poema corto, el zéjel, ordenado en estrofas, cada una con su propia rima final. Se pretende que la forma más antigua del zéjel fuera la llamada *Muwaššaḥa* (moaxaja), el «collar», que un poeta ciego, Muqaddam b. Mu'afà de Cabra, cerca de Córdoba, habría empleado por primera vez alrededor del año 900; consta de estrofas de tres versos con una especie de estribillo que se entona al principio del poema siguiendo el esquema aa/ddd/aa/eee/aa, etc.

No cuesta trabajo imaginarse cómo esta forma poética se ha desarrollado a partir de la rítmica árabe y de la predilección árabe occidental por las formas ornamentales, por las «joyas». De hecho, el enlazamiento de las rimas representa la contrapartida sonoro-rítmica de los arcos enlazados de la mezquita de Córdoba; tanto la forma arquitectónica como la poética parecen tener su origen en la misma sensibilidad estilística. Queda abierta la pregunta de si en el nacimiento de la moaxaja intervino algún tipo de poesía popular romance, ya que muchos poemas de esta forma, particularmente los del aventurero Ibn Quzmān que ha hecho famosa la moaxaja, contienen estribillos en dialecto romance; ¡extraña mezcla de dos lenguas totalmente distintas! Sin embargo, no

se conservan en España restos de una poesía primitiva en lengua romance, mientras que los primeros poemas provenzales que están al comienzo de toda la poesía medieval cristiana en lengua vulgar, siguen evidentemente, tanto por su forma como por su fondo, el modelo del poema corto arábigo-andaluz, el zéjel. Esto no es de extrañar, ya que la civilización arábigo-andaluza ejerció una fuerte influencia sobre el vecino Mediodía francés. Del primer trovador conocido en lengua neolatina, el duque Guillermo de Aquitania, que vivió a comienzos del siglo XII, se sabe con relativa seguridad que hablaba árabe.

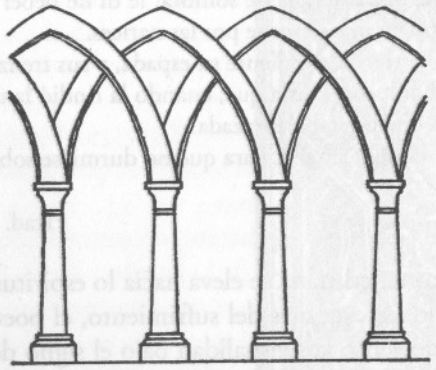


Figura 54 Arcos enlazados del monasterio de S. Juan de Duero, Soria; edificio románico muy influenciado por el arte hispano-árabe.

Por lo tanto, la poesía trovadoresca que conquistó desde Provenza los países románicos y germánicos tiene su fuente en la Andalucía árabe. Durante largo tiempo, los romanistas y germanistas de entre los lingüistas europeos se resistían a aceptar esta conclusión, porque no podían imaginarse cómo el verdadero contenido de la poesía trovadoresca, la glorificación de la mujer y el devoto servicio de la amada podían tener que ver algo con la poesía árabe. Ya Wilhelm Schlegel escribía: «No me puedo convencer de que una poesía como la provenzal, que descansa enteramente sobre la veneración de la mujer y la libertad extrema de la mujer casada en la vida social, esté influenciada por un pueblo cuyas mujeres eran esclavas celosamente encerradas.» Esta opinión sobre la posición social de la mujer entre los árabes hispanos es errónea; como observó muy acertadamente el erudito español don Ramón Menéndez Pidal, la posición de la mujer distinguida en la España musulmana no se diferenciaba mucho de la que tenía en los países cristianos limítrofes. Pero el punto decisivo está en otro lugar, no en el papel social de la mujer, sino en la imagen que de ella se forma el varón y el alcance espiritual que pueda tener esta imagen. Pero de esto hablaremos cuando tratemos de la procedencia de las formas de vida

caballerescas en el mundo islamoarábigo. De momento destacaremos los rasgos típicos de la poesía hispano-árabe.

Bien es cierto que el poema amoroso árabe está imbuido frecuentemente de una sensualidad ferviente pero al mismo tiempo impersonal, de modo que se nota la presencia corporal de la mujer amada pero no su rostro, tal como ocurre en el siguiente poema de Yaḥyà b. Baqī (m. 1145):

> Cuando la noche arrastraba su cola de sombra, le di de beber vino oscuro y espeso como el almizcle en polvo que se sorbe por las narices.
>
> La estreché como estrecha el valiente su espada, y sus trenzas eran como tahalíes que pendían de mis hombros. Hasta que, cuando la rindió la dulce pesadez del sueño, la aparté de mí, a quien estaba abrazada.
>
> ¡La alejé del costado que amaba, para que no durmiese sobre una almohada palpitante!
>
> (Trad. de García Gómez)

Mientras la poesía amorosa cristiana se eleva hacia lo espiritual, renunciando a la sensualidad o señalando los estigmas del sufrimiento, el poeta árabe vive el más alto grado del amor que vence la sensualidad bajo el signo de la belleza. Es ante todo la belleza sobrecogedora la que convierte el delirio sensual, con la rapidez del relámpago, en algo espiritual, en un éxtasis que congela la pasión como en un placer atemporal. Es este estado el que dan a entender ciertos poemas, no el último lugar por su forma escueta. Una vez en el siglo XII se reunieron en Sevilla cierto número de poetas de moaxajas para leer sus mejores poemas en un concurso poético. Yaḥyà b. Baqī y al-A'mà al-Tuṯīlī (el Ciego de Tudela) eran considerados como los mejor dotados entre ellos. Al-Tuṯīlī avanzó diciendo:

> Una risa que descubre perlas,
> un rostro bello como la luna.
> El tiempo es demasiado angosto para abarcarlos,
> pero mi corazón los abarca.

Entonces al-Baqī rompió la hoja de la cual iba a leer su propio poema y todos los demás hicieron otro tanto.

Para un oyente europeo cristiano un poema amoroso ha de evocar el rostro de una persona bien definida, ha de ser personal; si no, no es considerado sincero. Esto es justo lo que evita el poeta árabe; no será nunca confidencial, nunca psicólogo; encubre el rostro de su amada, al igual que el árabe y el musulmán de un modo general no presenta en público a su familia, hasta el extremo de evitar incluso el pronombre femenino en sus poemas, sustituyéndolo por «él» o «le». La amada del poema árabe permanece inaccesible, mas en el momento en que se quita el velo, es transformada en sol o luna, es transfigurada y arrebatada cósmicamente; y es precisamente en esta sublimación platónica de

Figura 55 Placa de marfil, España, siglo XIII.

la belleza sensual de la poesía árabe donde se encuentra la inspiración de la poesía trovadoresca cristiana; gracias a esto se hizo posible una Beatriz.

Con todo, la poesía hispano-árabe no carece de animación, tal como se manifiesta en el siguiente poema de Abū Bakr b. Al-Ṣābūnī:

> Juro por el amor de aquella que me desdeña:
> La noche del hombre consumido por el amor no tiene fin.
> La aurora está congelada. ¿Es que no corre?
> ¡Oh noche, creo que no conoces la mañana!
> ¿Es cierto, oh noche, que eres eterna?
> ¿O están recortadas las alas del águila,
> de modo que los astros del cielo dejaron de girar?

Mas la confesión más íntima se vuelve al mismo tiempo muy lejana gracias a su forma preciosamente cincelada, como ocurre con estas palabras del famoso poeta Ibn Zaydūn (1003-1070):

Diríase que no hemos pasado juntos la noche, sin
más tercero que nuestra propia unión, mientras nuestra
buena estrella hacía bajar los ojos de nuestros censores.
Éramos dos secretos en el corazón de las tinieblas,
hasta que la lengua de la aurora estaba a punto de denunciarnos.

(Trad. de García Gómez)

La tendencia árabe de verter un pensamiento en una forma acuñada del modo más agudo posible conducía a veces también a exageraciones que a nosotros nos parecen esquemáticas, como cuando el cuerpo femenino perfecto, que ha de tener un talle flexible sobre caderas amplias, es comparado con una rama de sauce plantada sobre una duna de arena.

La poesía árabe conoce todo el abanico de sentimientos humanos, desde el amor puramente espiritual propio de la mística, hasta las pasiones groseras cantadas por Ibn Quzmān. Esto no provoca asombro; mas lo que parece extraño es el gran número de poemas báquicos en un país donde la ley religiosa prohibía beber vino. Éste era el punto flaco de los musulmanes españoles. En un país vinícola como España, las tentaciones eran demasiado frecuentes como para no hacer la vista gorda en muchas ocasiones; no era raro que los propios príncipes fueran los primeros en dar mal ejemplo. Tampoco hay que olvidar que la canción báquica estaba representada por especímenes famosos en la poesía árabe preislámica, que seguía siendo ejemplar, de forma que el tema pertenecía en cierto modo a la cultura clásica. Finalmente hay que decir que la ebriedad provocada por el vino puede ser parábola de éxtasis espiritual, como lo puede ser el orgasmo. La mística islámica ha utilizado tanto la poesía amorosa como la báquica en el sentido figurativo. Entonces el vino pasa a ser el símbolo del conocimiento de Dios. Existen poemas arábigo-andaluces, como el siguiente de Idrīs b. al-Yamānī (s. XI) que se puede interpretar de una u otra manera:

Eran pesados los vasos cuando vinieron a nosotros;
pero cuando estuvieron llenos de vino puro,
se aligeraron y estuvieron a punto de volar con lo que contenían,
del mismo modo que los cuerpos se aligeran con los espíritus.

(Trad. de García Gómez)

Para terminar citemos todavía este poema de Abū-l-Ḥasan b. Mālik de Granada, que, de lejos, recuerda una cuarteta japonesa:

Al oriente, el estanque de la aurora
se vuelve océano agitado.
Las palomas se llaman angustiadas,
como si temieran ahogarse,
llorando en el follaje crepuscular.

Ya antes del tiempo en que el músico iraquí Ziryāb introdujera la música persa en la corte de ʿAbd al-Raḥmān II, se importaban a España esclavas formadas en cante y baile procedentes del oriente islámico. La influencia persa se ha conservado en las últimas resonancias de la música andaluza. Por medio de los moriscos, los musulmanes españoles que en el siglo XVI emigraron al norte de África, ha sido llevada a Tetúan, a Fez y a Túnez, donde todavía hoy se toca y se canta al «estilo andaluz», y no menos se nota en el *cante hondo,* tal como se conserva hoy en Andalucía. La voz penetrante, procedente de la cabeza, que entra con fuerza, se infla como un grito de dolor, palpita luego como un tono de flauta entre vocales abiertas y cerradas, se corta hacia lo profundo y sigue vibrando suavemente acompañada por los arabescos de la tocata de la guitarra —todo ello recuerda fuertemente la música persa, particularmente el canto de una canción de amor mundano o místico. La influencia castellana se manifiesta en la acentuación de los acordes trágicos y cierta rebeldía heroica, mientras generalmente la influencia del Renacimiento europeo ha desplazado la escala desde lo áspero hacia lo armonioso. La pasión andaluza por el cante y la tocata de laúd existía ya en tiempos de los moros. Un escritor viajero árabe, Aḥmad al-Yamānī, relata de la época del desmembramiento del califato de Córdoba:

En el año 407 de la hégira (1016-17) me encontraba en Málaga, y como enfermé allí por largo tiempo, me vi forzado de permanecer en casa. Dos compañeros que vivían conmigo me proporcionaban el alimento. Solía ocurrir que, al caer la noche, mi insomnio aumentara, mientras por todas partes sonaban las tocatas de laúd, tambores y harpas entremezcladas de cante, cosa que me molestaba y aumentaba mi desasosiego y mis sufrimientos. Finalmente mi sensibilidad y mi repugnancia ante todas estas voces se hicieron tan grandes que busqué un alojamiento donde no necesitara oír ni los unos ni los otros, pero me fue imposible hallar tal alojamiento, debido a la costumbre general que tienen los habitantes de esa región de pasar la velada con música.

Una noche, cuando me había despertado después de haber dormido corto rato, sucedió que aquellas voces molestas y esos rasgueos excitantes se callaran al tiempo que pronto se oía una música misteriosa, contenida y tan deliciosa como no había escuchado otra jamás. Era como si mi alma descansara con ella, sin sentir nada de la repugnancia que habría despertado en mí todo otro tipo de música. Ninguna voz acompañaba a los instrumentos. La melodía empezó a subir poco a poco, mientras mi oído y mi espíritu le seguían hasta que llegara al máximo volumen de sonoridad. Mas sentí con ello tal sensación de agrado que olvidé mis dolores y quedé repleto

de alegría y dulce emoción. Sentí como si el suelo de la habitación donde estaba recostado se alzara y como si los muros que me rodeaban se estremecieran. Con todo ello no sentí ninguna voz. Entonces me dije: ¡Qué música tan insuperable! ¡Quién supiera cuál no será la voz de este músico y dónde estará tocando de este modo! Apenas acabé estas palabras, cuando una mujer empezó a cantar con una voz más brillante que las flores después de la lluvia y más agradable que el frescor del abrazo para el amante enardecido. Finalmente no pude contenerme más y me levanté. Mis dos amigos dormían. Abrí la puerta y seguí la voz que sonaba cerca. Desde mi casa descubrí un edificio amplio en cuyo centro había un jardín. En medio de él se encontraban reunidos unos veinte hombres, sentados en filas con bebidas y frutas en las manos. Ante ellos, de pie, esclavas con laúdes, panderas, flautas y otros instrumentos, pero no los tocaban. La esclava que yo había oído estaba sentada aparte con el laúd sobre sus rodillas. Todos los presentes tenían la mirada fija en ella, escuchándole con atención mientras ella cantaba y tocaba.

Me encontraba en un lugar desde donde lo veía todo sin poder ser visto, memorizando todos los versos que la esclava cantara. Mas después de haber recitado unos cuantos versos, se quedó callada. Yo volví a mi lecho como si estuviera —Dios es mi testigo— liberado de un peso abrumador y curado de todas mis dolencias...

La llama, bailarina que ríe
con mangas llameantes, extasiada,
ríe por el negro leño que ella
bailando transforma en oro.

No sabemos cómo se bailaba en la España musulmana. El poema de Abū 'Abd Allāh b. Abī-l-Jisāl, citado anteriormente, hace pensar en un movimiento giratorio como el de un trompo, ejecutado vistiendo a lo persa, con mangas extremadamente largas, algo totalmente distinto que el baile beréber o árabe del norte de África. Pero esto sólo parece ser un aspecto del baile hispano-árabe, pues es probable que en el flamenco, baile popular andaluz que todavía se conserva, sobrevivan varios elementos de la época árabe. La actitud psíquica, que constituye la base de este baile y que combina pasión y proximidad de la muerte, haciendo de la mujer una especie de diosa inaccesible, puede tener raíces tanto castellanas como árabes; no obstante, ciertos elementos formales del flamenco no tienen ni origen europeo, ni árabe, parece que proceden directamente de la India. A ellos pertenecen el paso contenido, el impulso que arranca de las caderas y termina en el movimiento de los brazos, incluidos los gestos de las manos, que recuerdan el *mudras* indio, y no en último lugar la naturaleza del ritmo. ¿Acaso los gitanos han traído a España estos elementos del flamenco desde su patria india? Podría ser; sin embargo, conviene considerar que los gitanos de la Europa oriental no conocen nada semejante. Si los gitanos han desempeñado un papel en la transmisión de este modo de bailar, esto tiene que haber ocurrido dentro de la gran corriente oriental-occidental que fluía

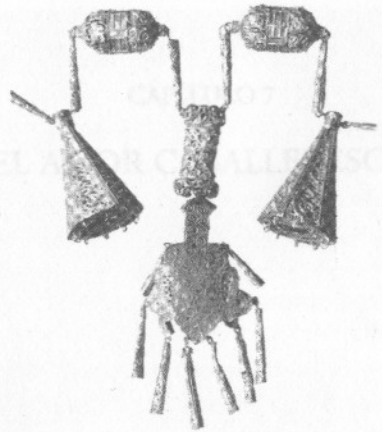


Figura 56 Parte de un collar de oro, estilo hispano-árabe, procedente de Mondújar, cerca de Almería (Madrid, Museo Arqueológico Nacional).

desde Asia anterior, pasando por Bagdad hasta Córdoba. El baile indio fue difundido por toda Asia y todavía sobrevive en el ambiente islámico de Java. Ello se explica sólo por el hecho de que es más que un simple baile popular o baile artístico en el sentido moderno de la palabra: los indios ven en él una revelación de Shiva, quien con su baile crea, conserva y destruye el mundo.

CAPÍTULO 7

EL AMOR CABALLERESCO

El ideal caballeresco, con todo lo que encierra de virtudes varoniles y culto a la mujer, tiene en el Islam un carácter mucho más amplio que en el Cristianismo; tiene antecedentes más antiguos, pues se deriva del ejemplo preislámico del caballero del desierto y posee una raíz más profunda, porque la espiritualización del oficio de las armas, la «guerra santa», desempeña un papel esencial dentro del Islam, mientras que en el Cristianismo es de derivación secundaria. Aunque haya habido guerreros santos dentro del cristianismo, ninguno de los apóstoles era guerrero, siendo así que el Islam nació, como quien dice, en la guerra. Puede ser que fuera precisamente este carácter más generalizado de la caballería en el Islam la causa de que allí, dentro del marco de la cultura islámica, no haya adoptado nunca un estilo tan pronunciado y exclusivo, como lo desarrolló la caballería cristiano-europea con su heráldica, sus torneos y sus cortes de amor. Sin embargo, han existido períodos durante los cuales los elementos correspondientes de la cultural islámica, existentes ya desde siempre, se unieron de un modo más claro, formando una forma de vida caballeresca. En la España musulmana, ésta floreció lo más tarde en el siglo XI y no cabe duda de que desde allí habría de estimular fuertemente a los vecinos países cristianos.

La relación entre el carácter luchador del Islam y el oficio guerrero del caballero es evidente; lo que, sin embargo, no es fácil de comprender para el observador cristiano europeo es el hecho de que también la actitud caballeresca ante la mujer tiene un origen islámico. Y a pesar de eso es así, ya que allí tiene, como quien dice, una doble raíz: por un lado, se deriva de los famosos caballeros del desierto, que no sólo habían sido valientes luchadores y buenos jinetes, sino también poetas y frecuentemente grandes amantes; por otra parte, se basa en el valor que el Islam atribuye de un modo general a la relación entre hombre y mujer: «El matrimonio es la mitad de la religión», dijo el Profeta que, personalmente, dio ejemplo de máxima bondad e indulgencia frente a las mujeres. El prejuicio según el cual el Islam menosprecia a la mujer, tiene su origen en un malentendido. El Islam no menosprecia a la mujer sólo distingue rigurosamente entre los dos sexos, adjudicando su rango a cada uno de los dos: como ser humano, dotado de un alma inmortal, la mujer no es, desde el punto de vista islámico, inferior al hombre; si no no podrían existir en el Islam mujeres veneradas como santas; como hembra, sin embargo, queda sujeta al hombre, debe obedecer al hombre, no porque éste haya de ser necesariamente mejor que ella, sino porque la naturaleza femenina encuentra su realización en la obediencia, al igual que el hombre tiene que hacerse cargo del deber de mandar; la naturaleza humana está por encima de los sexos, pero el hombre se realiza por medio de su hombría y la mujer por medio de su feminidad. Según esto, el Islam separa decididamente el mundo de las mujeres del mundo de los hombres. A la mujer le pertenece la casa; en ella el hombre no es más que un huésped. Sin embargo, este enfrentamiento polar entre los sexos y la subsiguiente separación de los ambientes vitales constituye la condición psíquica previa tanto de la poligamia como de la veneración caballeresca de la mujer, por contradictorio que esto pudiera parecer a primera vista. La condición previa externa para la poligamia es, dicho sea de paso, la circunstancia de que en un pueblo guerrero siempre existen más mujeres que hombres y que es necesario procurar protección y hogar a las mujeres sobrantes. Mas en un plano psíquico la poligamia origina justamente aquel distanciamiento entre los sexos que, si se da el caso y aparecen otros motivos adicionales, sirve de incentivo para una transfiguración amante de la mujer. No hay nada más ajeno al concepto islámico del amor sexual que el «compañerismo» entre hombre y mujer; de hecho, la relación entre ambos sexos es siempre más o menos que eso, por muy próxima que la mujer esté al hombre —y en cierto sentido está tan cercana a él como su propia alma—, no obstante seguirá siendo para él en lo más profundo de su feminidad algo lejano y misterioso. Mas sin el misterio de la mujer no puede haber culto a la mujer, ni poesía trovadoresca, ni sublimación espiritual alguna del amor a la mujer.

El menosprecio de la mujer, mejor dicho, su descuido espiritual, es un fe-

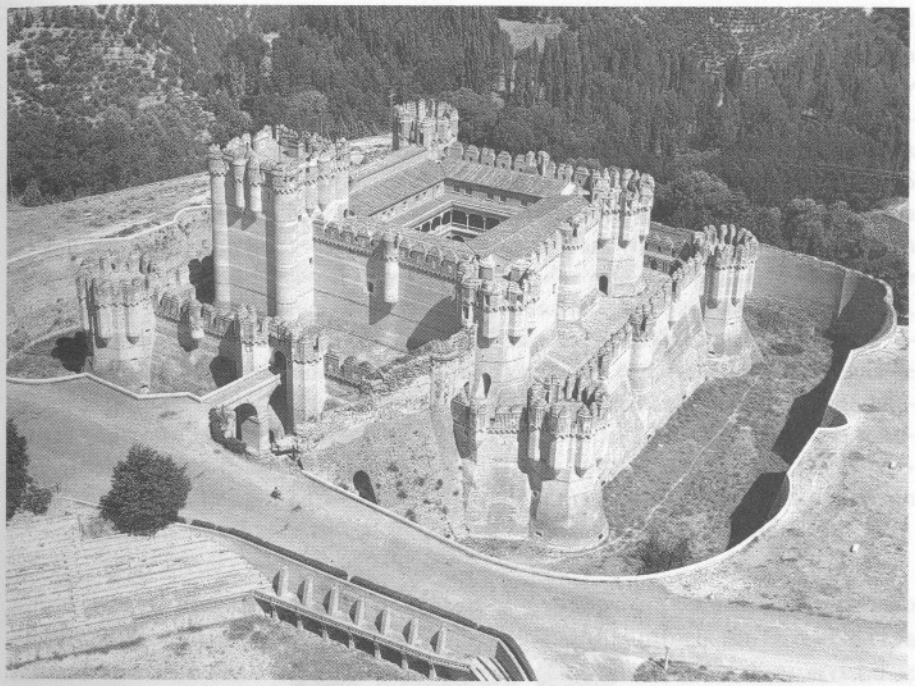


Figura 57 Castillo de Coca (Segovia), siglo XV; las torrecillas sobresalientes con sus vertederos de pez son de invención árabe.

nómeno que se da en la vida urbana decadente de los países islámicos; siempre va unido a la tiranía de las hembras dentro del marco de la familia. En cambio, en el mundo nómada y guerrero, donde los dos sexos aparecen como dos polos opuestos, el hombre tiende siempre a admirar a la mujer mientras, viceversa, la mujer espera que el hombre se muestre como señor. En este contexto es significativo un suceso relatado por una crónica española cristiana del siglo XII. Tuvo lugar en la época en que la España musulmana se encontraba bajo el dominio de los almorávides, que eran beréberes y procedían del Sahara, suceso que puso fin a una incursión de los reyes musulmanes de Córdoba, Sevilla y Valencia contra Alfonso VII de Castilla, que reinaba en Toledo y se hacía llamar Emperador de la España cristiana. Los reyes habían recibido la noticia de que Alfonso VII había salido con un ejército para sitiar Oreja, que está situada a alguna distancia de Toledo, Tajo arriba. Con ayuda del soberano almorávide de Marruecos, Yūsuf b. Tāšfīn *, habían reunido un gran ejército con el cual

* No pudo tratarse de Yūsuf, que murió en 1106, siendo así que Alfonso VII empezó a reinar en 1126. Probablemente el hecho se produjo en la campaña de 1139, siendo emir de los almorávides ʻAlī b. Yūsuf [*N. de la T.*].

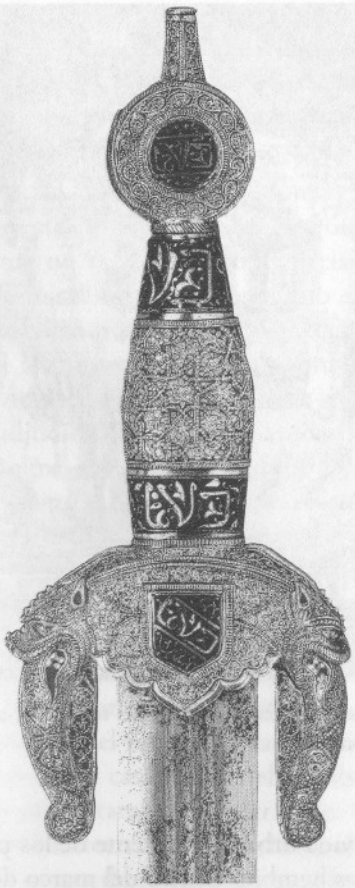


Figura 58 Espada jineta. Periodo nazarí. Siglo XV. París, Biblioteca Nacional. Gabinete de las medallas Luynes.

avanzaban sobre Toledo, después de haber dejado emboscado por el camino una parte de él. Contaban con que Alfonso VII abandonaría a su llegada su campamento en Oreja para salir en auxilio de Toledo, de modo que las tropas emboscadas pudieran avanzar hacia Oreja y sorprender el campamento. Pero espías revelaron el plan al soberano castellano y éste decidió permanecer en el campamento de Oreja y esperar a los moros.

La crónica sigue literalmente así:

> Mientras tanto, el gran ejército de los moabitas y agareños (términos aplicados a los beréberes y árabes) llegó a Toledo y atacó el castillo de San Servando, cuyas altas torres se mantuvieron ilesas; sólo se perdió una torre fronteriza, pereciendo en ella

> cuatro cristianos. Acto seguido los sarracenos se trasladaron a Azeca, donde acamparon y empezaron a destruir viñas y frutales. En aquel tiempo se encontraba en Toledo la emperatriz doña Berenguela con un gran número de caballeros, infantes y ballesteros, colocados sobre las torres y murallas de la ciudad para defenderlas celosamente. Cuando la emperatriz vio los daños que producían los sarracenos en la campiña circundante, envió mensajeros a los reyes moabitas para decirles: Esto es lo que os dice la emperatriz, mujer del emperador: ¿no véis que estáis luchando contra mí que soy una mujer y que esto no es honroso para vosotros? Si queréis hacer la guerra, id a Oreja y luchad contra el emperador que os espera con el arma en la mano. Cuando los reyes, príncipes y caídes sarracenos escucharon este mensaje, levantaron la vista y vieron a la emperatriz sentada en el aljímez real, arriba en la torre más alta del alcázar, adornada como corresponde a una emperatriz y rodeada de un séquito de nobles mujeres, que cantaban y acompañaban su canto con panderetas, guitarras, címbolos y salterios. Ante este espectáculo, los reyes, príncipes y caídes sarracenos y hasta los hombres del ejército se llenaron de admiración y de vergüenza, se inclinaron para saludar a la emperatriz y volvieron a sus tierras sin continuar su obra destructora, llevándose también las tropas emboscadas.

Sin embargo, para que el amor caballeresco tome forma de arte amatorio, no basta con la actitud varonil del guerrero; hace falta también un estilo de vida refinado, mucho tacto y una marcada sensibilidad para lo bello. Esta actitud se manifiesta en la obra de un famoso hombre de estudios hispano-árabe, Ibn Hazm de Córdoba, que vivía justo en aquella época de transición en la cual empezó a tomar forma el estilo de vida caballeresco. Abū Muḥammad ʿAlī b. Ḥazm nació en 994 de una familia de ascendencia visigoda o persa; su padre fue ministro *(wazīr)* en la corte omeya. Su juventud coincidió con la caída del califato. Después de intervenir en un intento fracasado de restablecer el califato, se retiró de la política y se dedicó hasta su muerte, acaecida en el año 1066, a las ciencias y a la poesía; se le atribuyen 400 obras. Entre otras escribió una historia de las religiones y sectas. De su libro sobre el amor, que lleva el título *El collar de la paloma,* extractamos el siguiente relato de su juventud:

> Te contaré de mí que, en mis verdes años, anduve prendado de una esclava que se habría criado en nuestra casa y tenía a la sazón dieciséis años. Era cuanto pueda pedirse en punto a hermosura del rostro y del entendimiento, castidad y pureza, pudor y dulzura. Nunca gastaba chanzas ni se daba a niñerías; se mostraba a maravilla risueña, pero llena de cortedad; carecía de tachas y hablaba poco; llevaba siempre la vista baja y se mostraba cautelosa; no cometía falta y siempre estaba sobre sí; se retraía con dulzura y con una no aprendida reserva; era gentil en su desvío y se sentaba con compostura; estaba llena de dignidad y era deliciosa en su esquivez. Las esperanzas no se encaminaban a ella ni los deseos se fijaban en ella. Ningún anhelo podía hacer alto a su lado. Y, sin embargo, su rostro atraía a todos los corazones, aunque su actitud rechazaba a cuantos se acercaban. Con su severidad y su reserva,

más atractiva era que otras que lo son con sus desenvolturas y favores. Ajustaba a la seriedad toda su conducta y no se mostraba propicia a las distracciones, aunque tañía el laúd por maravillosa manera.

Sentí inclinación hacia ella y concebí por ella un amor desatinado y violento. Dos años, poco más o menos, anduve esforzándome con el más grande conato en que me diera una respuesta y en oír de su boca otras palabras que no fuesen las que en las comunes pláticas se brindan a todo el que escucha; pero no logré nada en absoluto.

Me acuerdo que un día se dio en nuestra casa una fiesta, con una de esas ocasiones en que suelen celebrarse tales saraos en las casas de los grandes. En ella se reunieron nuestra familia y la de mi hermano (¡Dios lo haya perdonado!), nuestras mujeres y las de nuestros pajes y servidores más allegados, gente toda agradable y cortés. Estas mujeres se quedaron en casa durante el centro del día, pero más tarde se trasladaron a un torreón que había en la finca, dominando el jardín de la casa, desde el cual se divisaba toda Córdoba y su vega y en cuyos muros se abrían varios ventanales; y se pusieron a mirar a través de las celosías. Yo andaba entre ellas y me acuerdo que me dirigí al hueco de la ventana en que ella se hallaba, con la mira de aproximarme a ella y procurando tenerla cerca; mas, apenas me vi a su lado, abandonó aquella ventana y con gracioso meneo se encaminó hacia otra. Entonces me propuse marchar hacia esa ventana a que se había ido; pero volvió a hacer igual, dirigiéndose a otra distinta. Las demás mujeres no caían en la cuenta de lo que hacíamos porque eran muchas y todas se mudaban de unas ventanas a otras, para ver desde las unas aquellas partes del paisaje que no se dominaban desde las demás; pero ella sí conocía mi pasión, porque has de saber que las mujeres descubren quién siente inclinación por ellas con penetración mayor que la de un caminante nocturno que rastrea las huellas. Luego bajaron al jardín y entonces las mujeres de más años y de mayor respeto pidieron a su señora que les dejara oír cantar a mi amada. Cuando lo hubo mandado, tomó ella el laúd y lo templó con tanta modestia y rubor que nunca vi nada parecido; y sabido es que se duplican los encantos de una cosa a ojos de aquel a quien le gusta. Por fin rompió a cantar los versos de al-'Abbās ibn al-Aḥnaf (poeta famoso de la corte de Hārun al-Rašīd)...

Por mi vida, que el batir de su plectro parecía rasguear en mi corazón. Jamás olvidaré aquel día ni se me irá de la memoria hasta que yo me vaya de este mundo. Es lo más a que llegué en punto a verla y a oír su voz. Poco después al tercero día de que el Príncipe de los Creyentes Muḥammad al-Mahdī se alzase con el califato, mi padre el visir (¡Dios lo haya perdonado!) se mudó desde nuestras casas nuevas de la parte a saliente de Córdoba, en el arrabal de al-Ẓāhira, a nuestras casas viejas de la parte a poniente de Córdoba, en Balāṭ Mugīṭ. Yo también me mudé con él. Ocurría esto en chumada II del año 399, y ella no vino con nosotros por ciertas razones que así lo aconsejaron. Luego, después de la segunda proclamación del Príncipe de los Creyentes Hišām al-Mu'ayyad, me distrajeron de ella las persecuciones y la hostilidad de los hombres de aquel gobierno, pues padecimos cárcel, vigilancia y fuertes exacciones, teniendo que escondernos. Más tarde tronó la guerra civil y se extendió por doquiera, afectando a todas las gentes, pero en especial a nosotros. En éstas

murió el visir mi padre (¡Dios lo haya perdonado!) a prima tarde de un sábado, dos noches por andar del mes de ḏū-l-qa'da del año 402. A su muerte seguimos lo mismo, hasta que un día tuvimos en casa el entierro de un allegado. Aquel día la vi. Elevaba sus lamentos, asistiendo al duelo en medio de las mujeres, entre el grupo de las lloronas y plañideras. Su vista suscitó la pasión acallada, removió el sosegado amor y me hizo recordar el tiempo antiguo, el remoto martelo, la época lejana, los instantes felices, los meses transcurridos, los sucesos pasados, los momentos desaparecidos, los días que se fueron, las huellas que andaban borradas. Ella renovó mis tristezas y excitó mis angustias, aunque yo estaba aquel día afligido y atormentado por otras cosas. No sólo no la había olvidado, sino que crecieron mis ansias, y se encendió mi sufrimiento, y se afirmó mi tristeza, y se redobló mi pena y, en cuanto la pasión lo hizo venir, lo que estaba oculto se presentó obediente. Entonces compuse una poesía de la que son estos versos:

Hace llorar por un difunto que murió muy honrado,
cuando más merecería el vivo que por él corrieran las lágrimas.
¡Maravilloso es que esté triste por quien bajó al sepulcro
y no lo esté por el que es asesinado injustamente!

Más tarde la suerte redobló sus golpes y tuvimos que emigrar de nuestras casas, cuando nos vencieron las huestes de los beréberes. Salí de Córdoba el primero de muharram del año 403 (13 de julio de 1013), y volví a perderla de vista, después de aquella única ocasión, en que la encontré, durante seis años y pico. Cuando volví a Córdoba en šawwāl del año 409 (10 de febrero al 10 de marzo de 1019), paré en casa de una pariente nuestra y la vi allí. Casi no la hubiera reconocido de no haberme sido dicho: «Ésa es Fulana.» Se había alterado no poca parte de sus encantos; desaparecida su lozanía; agostado aquella hermosura; empañado aquella diafanidad de su rostro, que parecía una espada acicalada o un espejo de la India; mustiada aquella flor, donde la mirada se dirigía con avidez, se apacentaba con delicia y se alejaba con ofuscación. Sólo quedaba una partecica que anunciaba cómo había sido el conjunto y un vestigio que declaraba lo que antes era todo. La causa de ello fue el poco cuidado que tuvo de sí misma; la falta de la protección de que gozó en los días de nuestro gobierno, cuando vivía a nuestra sombra, y el cambio de situación a que se vio por fuerza sometida, del que antes estuvo resguardada y a seguro.

Son las mujeres como plantas de olor que se agostan si no se las cuida o como fábricas que se desploman de no entretenerlas. Por eso ha habido quien ha dicho que la apostura varonil es de realidad más auténtica, de arrimos más firmes y de mayor excelencia, por cuanto soporta cosas que de sufrirlas no más que en parte los rostros de las mujeres, experimentarían los mayores trastornos; tales como el sol de mediodía, la brisa del desierto, los vientos, el cambio de clima y la vida al aire libre.

Aún así, si hubiera conseguido de ella la menor condescendencia y hubiera estado conmigo un tanto amable, habría desvariado de placer y muerto de alegría...

(Trad. de García Gómez)

En el mismo libro desarrolla Ibn Ḥazm una filosofía del amor influenciada por Platón, semejante a la que había sido expuesta anteriormente por un autor persa, Abū Dāwūd de Ispahán. Según ella, la atracción mutua de dos seres humanos, si es de naturaleza duradera, pone de manifiesto una afinidad electiva de las almas que existe desde la eternidad. Por cierto, esta idea se encuentra arraigada en el Islam y se relaciona con el dicho del Profeta, según el cual las almas está emparejadas desde el origen y en la tierra sólo reconocen su afinidad.

La nobleza de esta doctrina erótica reside en el hecho de que va más allá no sólo de lo instintivo, sino también de toda psicología en el sentido común de la palabra, ya que ve en el deseo amoroso del alma la expresión de un destino atemporal. Sin embargo, no es tampoco exhaustiva, ya que no tiene en cuenta la esencia total de los dos sexos. En efecto, la ley de la afinidad electiva que conduce al encuentro de las almas tiene validez también fuera de las relaciones hombre-mujer. Probablemente el concepto más profundo del amor mutuo entre el hombre y la mujer lo encontramos en la mística, particularmente en el famoso místico andaluz Muḥyī-l-Fīn Ibn al-'Arabī, al que mencionamos aquí anticipadamente, ya que habremos de hablar de él más adelante. Nació —dicho sea de paso— justo cien años después de la muerte de Ibn Ḥazm, en 1165, y por tanto pertenece a una época en la cual la forma de vida caballeresca, de la que se trata aquí, había pasado ya su apogeo. No obstante, su metafísica del amor es importante en este contexto, y esto en primer lugar porque nos permite ver desde el punto de vista islámico que el amor sexual es susceptible de la más alta espiritualización. Bien es cierto que Ibn al-'Arabī no escribe para la generalidad musulmana; sólo se dirige a los hombres dotados para la visión espiritual y por ello se expresa con breves alusiones, a modo de chispas que encenderán la luz interior. No obstante, su modo de contemplar las cosas se deriva de premisas islámicas, particularmente del ejemplo del Profeta. Pues las relaciones de éste con las mujeres, que pueden parecer en los ojos de un cristiano un rasgo mundano, necesariamente tienen para un musulmán, particularmente para uno acostumbrado a una visión espiritual de las cosas, un sentido totalmente diferente, incluso contrario, a saber: la santificación del amor sexual. El musulmán parte de la idea de que todo lo que haya hecho es puesto en una relación particular con Dios y se convierte, como quien dice, en vaso de la presencia divina.

En su libro «Engarces de la sabiduría» afirma Ibn 'Arabī que el hombre ama a la mujer porque es para él semejante a la visión de su esencia más íntima. Eva procede de Adán, es decir, el hombre, en su esencia atemporal, posee tanto la naturaleza masculina como femenina, ambas pertenecen a su totalidad adámica que ha sido creada a «imagen y semejanza de Dios». Según esto, la mujer es para el hombre como un espejo de sí mismo, ya que le da a conocer aquella parte de su propia esencia que le está oculta.

Ahora bien, el conocimiento de sí mismo es el camino hacia el conocimiento de Dios, según las palabras del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.» Pues de antemano, el hombre no se conoce; se llama a sí mismo «yo», pero no sabe qué es ese «yo» en el fondo; se parece al ojo que ve todo pero no puede contemplarse a sí mismo. «Del hecho de que no te conoces a ti mismo», dice Ibn al-'Arabī, «puedes concluir con toda razón que Dios permanece incognoscible e inalcanzable, a no ser que llegues a conocerte a ti mismo y por ello conozcas a tu Señor». Por un lado, la mujer se encuentra más alejada del origen divino que el hombre, ya que ha sido creada después que él y por su naturaleza le contempla desde una posición inferior; por otra parte, en el espejo que es para él la esencia de la mujer, se le manifiesta al hombre aquello que es superior a él. Por el hecho de recordar la mujer al hombre su esencia original salida de Dios, ella es para él espejo de Dios. Éste es el sentido más elevado del amor de la mujer. Después de todo brota del amor de Dios hacia su propia imagen en el hombre.

El hombre espiritualmente perfecto, dice Ibn al-'Arabī, no ama a la mujer por mera pasión; la ama porque ve en ella la imagen de Dios. No es posible «contemplar» a Dios en sí, en su esencia que supera todas las formas y todas las manifestaciones; aún siendo posible conocerlo de cierto modo inefable, «contemplarlo» sólo se consigue de un modo indirecto, en un símbolo; mas el símbolo más perfecto de Dios es el hombre en su integridad adámica. Siendo así que el hombre encuentra esta integridad por la mujer, ella es para él el símbolo más perfecto de Dios.

Va implícito en la esencia del amor el que busque la unión total con el objeto amado: espiritual, psíquica y física. Mas en el plano físico, la unión sexual es la más completa. Ella es, en sí, un símbolo de la desaparición de los antagonismos dentro de la unidad divina; igual da que el hombre que la realiza tenga conciencia de ello o no. «Pues la forma tiene siempre el significado que va implícito en su esencia, sólo que no se hace consciente en el hombre que se acerca a su mujer o a una mujer cualquiera exclusivamente en busca del placer; tal hombre es tan ignorante de sí mismo como lo puede ser cualquier extraño, al cual no le ha hecho confidencias jamás.»

Con estas consideraciones hemos traspasado ampliamente el horizonte del amor caballeresco; sin embargo, no nos hemos apartado de nuestro tema, cosa que se puede ver en el hecho de que el mismo Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī escribió una serie de poemas amorosos, en los cuales la amada aparece simultáneamente como mujer terrena y símbolo de la sabiduría divina, y también porque —al otro extremo de la cadena que va desde la lírica árabe, pasando por los trovadores provenzales hasta la Toscana— está Dante Alighieri que compuso su *Vita nuova* en el mismo sentido.

En el mundo islámico existían por doquier hermandades que podemos lla-

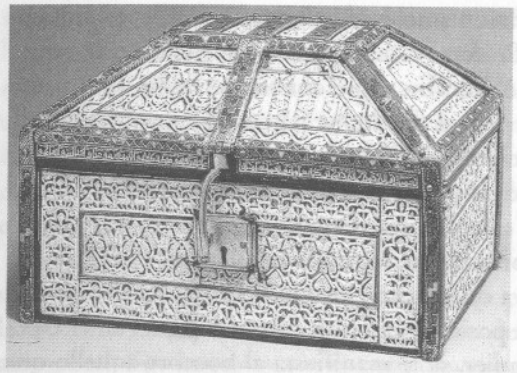


Figura 59 Arqueta de Palencia. Período de Taifas. Fechada en 441/1049-50. Marfil, cuero y oro. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

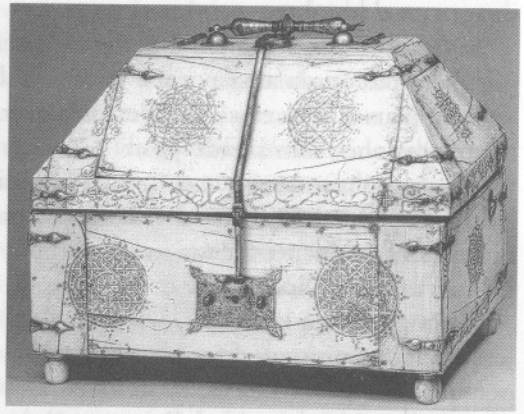


Figura 60 Arqueta Almohade. Finales siglo XII. Marfil, madera y cobre dorado. Madrid, Instituto Valencia de Don Juan.

Figura 61 Arqueta de Tortosa. Período Almohade. Finales siglo XII-principios siglo XIII. Marfil, madera, metal y cobre dorado. Tesoro de la Catedral de Tortosa.

Figura 62a Joyero de la reina Blanca de Navarra, fabricado en 1005 en Córdoba. Pamplona, catedral.

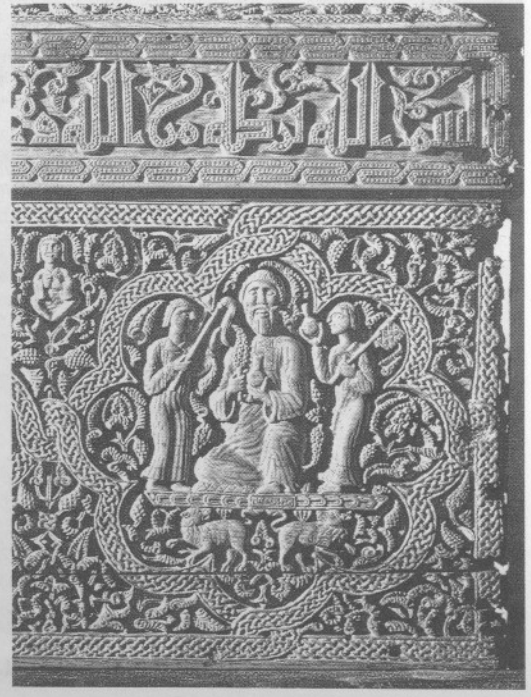


Figura 62 b Detalle de relieve en marfil.

Figura 63a Cofrecillo de plata de Hišām II, fabricado alrededor de 975. Tesoro de la catedral de Gerona.

Figura 63b Arca de Hixem II. Fechada en 970.

Figura 64 Bote en marfil. Catedral de Zamora.

mar órdenes militares y que estaban fecundadas en mayor o menor grado por la mística, fenómeno comparable a lo que ocurría también en las órdenes militares cristianas. Su lema era la expresión árabe *futūwa,* que podríamos traducir por nobleza de alma y que, más exactamente, comprende las virtudes caballerescas del denuedo, de la magnanimidad y de la generosidad. Para el árabe, la generosidad ha sido siempre sinónimo de auténtica nobleza, y la generosidad del corazón implica el amor: *L'amor e il cuor gentil sono una cosa,* «El amor y el corazón generoso son una misma cosa», diría Dante.

En este punto se separan los caminos y los modos de proceder. Existía el amor caballeresco que tenía un fondo espiritual, y el amor más bien cortés, que se movía entre seriedad y juego. Exactamente el mismo abanico de actitudes lo encontramos también al otro lado de los Pirineros, primero entre los caballeros-poetas de Provenza y luego en todo el mundo latino-germánico.

Figura 65a Bote. Período Nazarí. Finales siglo XIII. Marfil, plata, pintura y pan de oro. Cabildo Metropolitano. Zaragoza.

Figura 65b Bote de marfil.

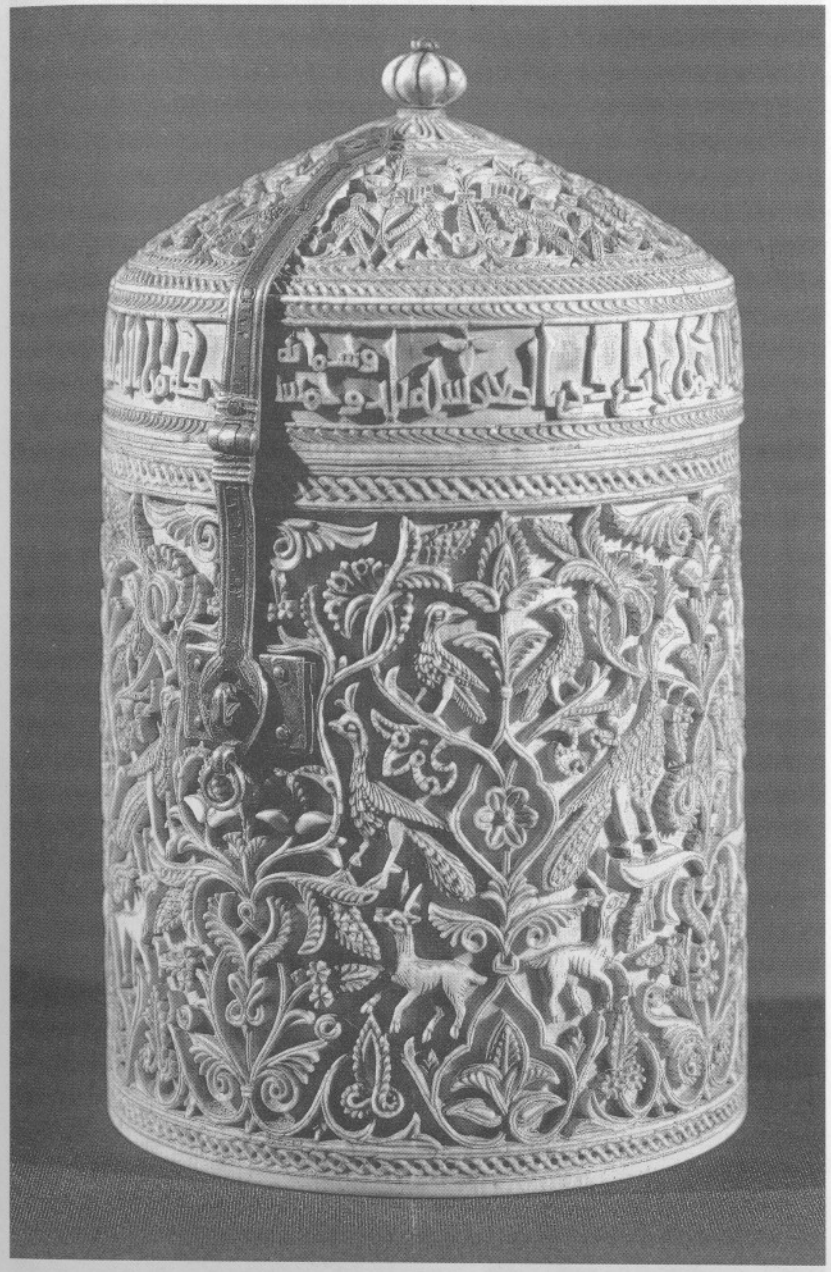


Figura 66 Bote de marfil. Arte islámico, 964. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

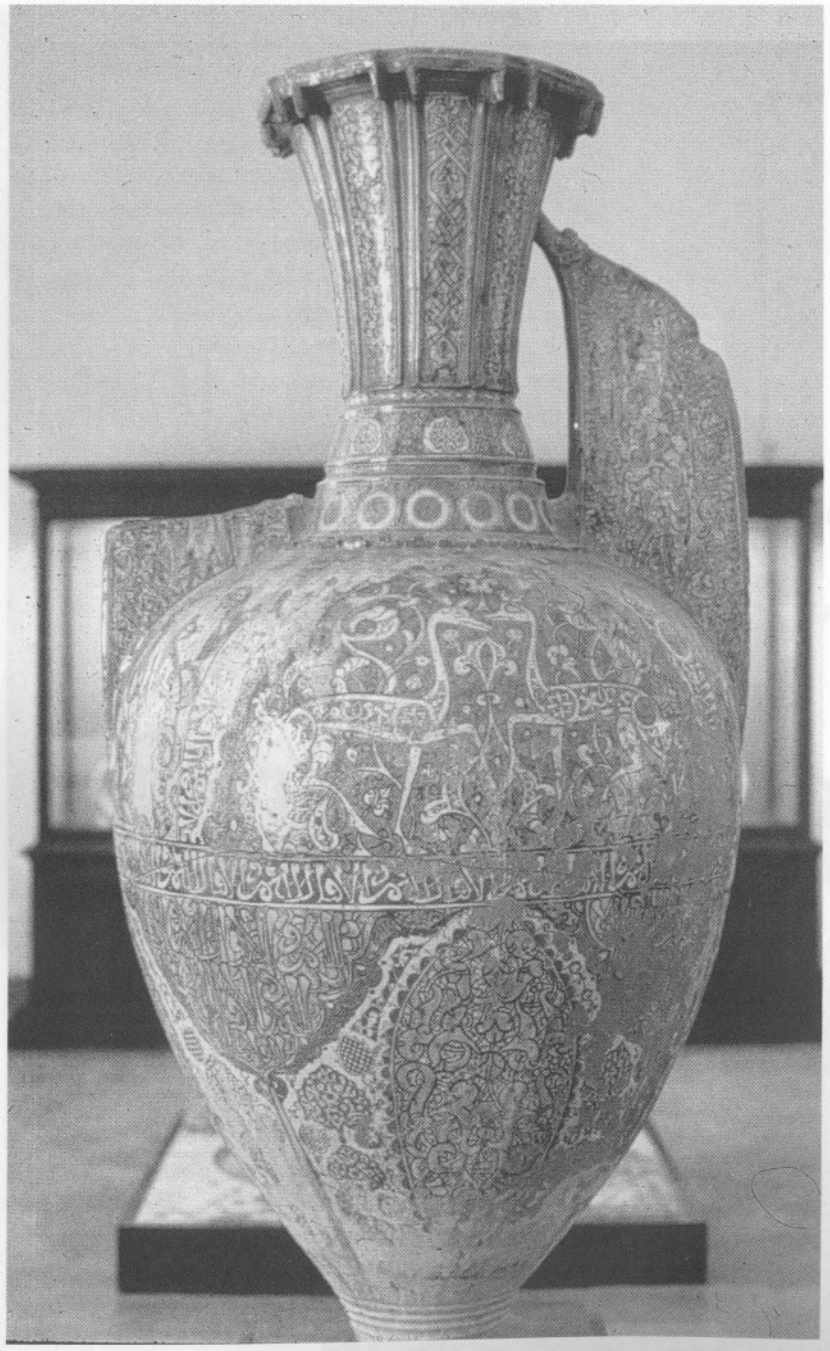


Figura 67 Jarrón de las Gacelas. Siglo XIV.

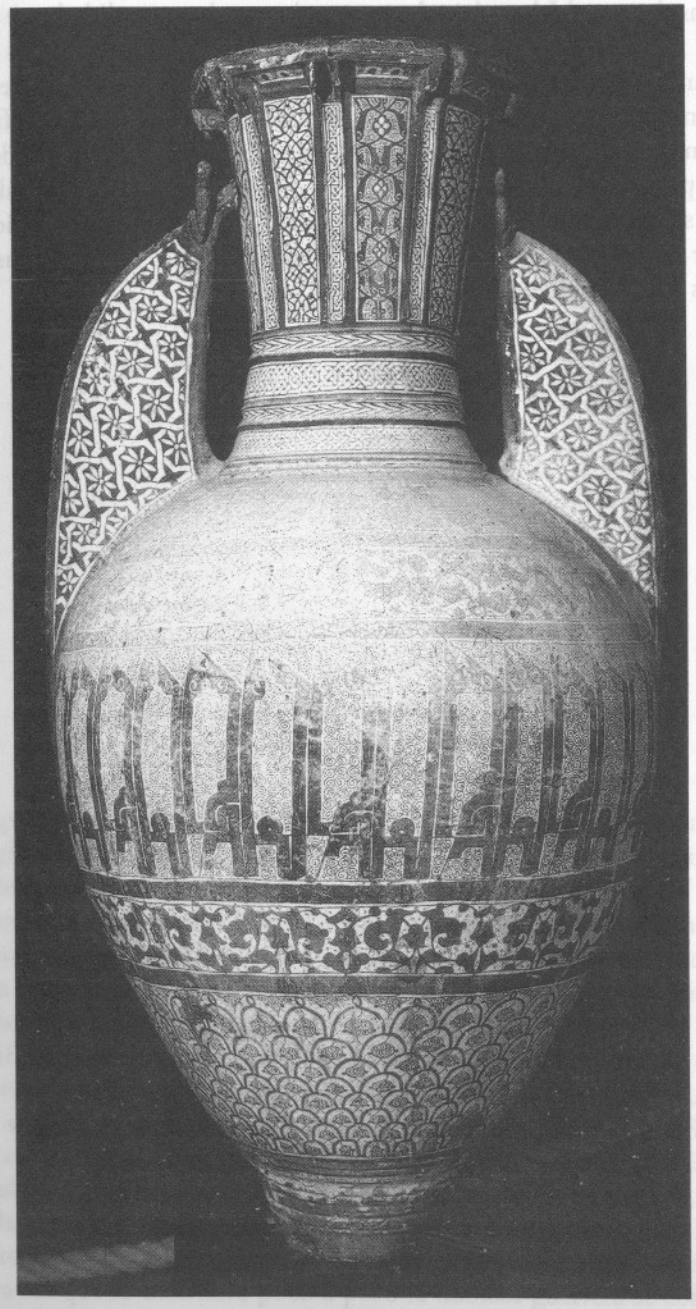


Figura 68 Jarrón de Palermo. Período Nazarí. Finales siglo XIII. Cerámica de reflejo metálico. Palermo, Galería Regional de Sicilia.

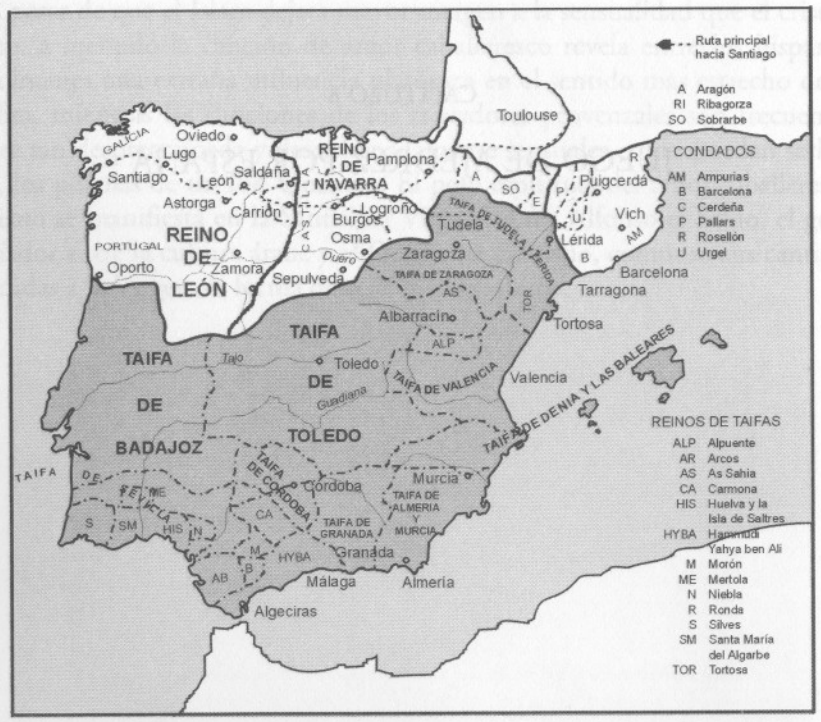


Figura 69 Los reinos de taifas hispano-musulmanes después de la caída del Califato de Córdoba, aproximadamente en 1060.

Este relevo está asegurado normalmente, por lo menos dentro del mundo contemporáneo a Ibn Jaldūn, por el antagonismo, siempre cambiante, entre sedentarios y nómadas. Cada civilización *(ʿumrān)* culmina en una sociedad urbana y en ella se agota, ya que la vida urbana conduce a la pérdida de todas las virtudes varoniles originales, que el nómada posee en grado máximo: valor, energía, sentido de la solidaridad y el caudillaje van implicados en la esencia del nomadismo. Pero como los nómadas obedecen siempre al impulso de salir del desierto hacia las regiones fértiles se convierten una y otra vez en conquistadores de ciudades, después en nobleza guerrera que se sobrepone a la población sedentaria y sirve de apoyo a los reyes de su misma estirpe, hasta que a su vez se hace sedentaria y urbana y pierde, con sus facultades originales, también su poder. Es característico de Ibn Jaldūn —y en esto se distingue tanto de sus precursores griegos como de los filósofos de la historia europeo-renacentista—, que no enaltece unilateralmente ni al «morador del desierto» cuyo tipo más puro es el nómada, ni tampoco al ciudadano que representa la forma de vida sedentaria en su más alto desarrollo; el nómada sigue siendo, a pesar de todas

sus virtudes naturales, sin las cuales no le sería posible vivir en el desierto, a pesar de su dignidad varonil, no ya un hombre primitivo, pero sí un bárbaro, capaz de destuir ciegamente valiosos bienes culturales, y el ciudadano, a pesar de su blandura que más pronto o más tarde le conducirá a la degeneración, sigue siendo el heredero legítimo de las ciencias y del arte. Por ello el estado ideal no consiste en el establecimiento definitivo de todos los nómadas ni la disolución de todas las ciudades: lo primero conduciría a una especie de endurecimiento de la cultura y su sucesivo despedazamiento; lo segundo equivaldría a una interrupción de toda cultura superior. La única meta deseable sería una compensación entre ambos elementos o, mejor dicho, que se fecundaran mutuamente, lo que en vista de la tensión polar sólo puede conducir a un equilibrio lábil.

La debilidad política de los nómadas, aquello que generalmente les impide desempeñar un papel en la historia, consiste en su fraccionamiento, debido a sus luchas tribales. Pero si un caudillo consigue unificar varias tribus bajo el estandarte de un mensaje espiritual, puede llegar a ser el fundador de un imperio.

La importancia que concede Ibn Jaldūn al antagonismo entre nómadas y sedentarios sólo parece tener validez —a simple vista— para los países a lo largo de los desiertos de África, Arabia y Asia anterior. Mas si tenemos en cuenta que para Ibn Jaldūn los «habitantes del desierto» o «beduinos» —lo que nosotros traduciríamos por «nómadas»— son todos los pueblos no definitivamente asentados o anclados en centros urbanos, la misma ley de relevo de los sedentarios por los nómadas puede aplicarse a todas las culturas del continente asiático, incluso la Europa premedieval.

Para el mundo islámico, dicha teoría tiene no obstante un sentido especial. Debido al hecho de que el propio Islam representa en su forma ciertos rasgos nómadas transmutados a lo espiritual, el equilibrio psíquico natural que en cierto modo representa el estado de salud de toda comunidad islámica es trastornado de inmediato si la sociedad se vuelve unilateralmente urbana. El marco ideal para la vida del Islam es, en esquema: una ciudad santa con contorno nómada, donde la ciudad representa el refugio del saber y de la contemplación, mientras el «hinterland» nómada garantiza la afluencia constante de elementos humanos no corrompidos.

Comparada con situaciones modernas, la conversión en sociedad urbana no había llegado tan lejos en la españa musulmana del siglo X, pero sí había progresado lo suficiente para que la resistencia del imperio islámico contra los enemigos externos estuviera sensiblemente debilitada. Al-Manṣūr pudo mantener el poder del califato algún tiempo gracias a sus ejércitos de mercenarios africanos; más tarde, después de su muerte, se derrumbó todo y entró en juego la ley de la compensación de la que habla Ibn Jaldūn.

Después de la caída del califato, a comienzos del siglo XI, la España musulmana se desmoronó formando multitud de pequeños principados y reinos.

Los cabecillas de los mercenarios beréberes y de la guardia personal «eslava», que llevaban mucho tiempo sin cobrar su paga y por ello no debían fidelidad a nadie, se adueñaron de las mejores provincias a lo largo de la costa mediterránea: Málaga y Granada cayeron en manos de príncipes beréberes mientras que Almería, Denia, Valencia y las Islas Baleares pasaron a señores «eslavos». En el interior de la Península, algunas familias de la nobleza árabe, como los Banū Hud en Zaragoza, los Banū Ḏū-l-Nūn en Toledo y los Banū ʿAbbād en Sevilla fundaron sus reinos de mayor o menor extensión, fijando sus límites ora combatiéndose, ora aliándose.

Parece que esta desmembración del antiguo imperio califal no fue perjudicial para la vida intelectual, las ciencias y las artes, ya que el lugar del Estado sumamente poderoso, con su ejército de funcionarios, fue ocupado ahora por la soberanía mas limitada, generalmente de carácter regional, en la que todo se veía reducido a una medida humana. Los príncipes rivalizaban entre sí y cada uno tenía la ambición de reunir alrededor suyo los mejores poetas y sabios.

El gran daño que afectó al conjunto fue de naturaleza política. Todos los principados cristianos que hasta entonces se habían humillado ante el poderoso califato, como Portugal al noroeste, Galicia, León y Castilla al norte, Navarra y Cataluña al este, empezaron a desperezarse y pasaron de la defensiva al ataque. Gracias a la amenaza constante, la población de aquellos territorios cristianos fronterizos había sido educada para el combate, los campesinos libres que vivían en las regiones amenazadas, eran tan aptos para la lucha como los caballeros, mientras que los musulmanes de las provincias bien protegidas se habían acostumbrado más y más a dejar la guerra en manos de mercenarios norteafricanos.

No debemos deducir que los príncipes cristianos del norte y este pensaran tan pronto en la «reconquista» de la España dominada por los moros; no habrían sido capaces de colonizar los territorios conquistados. Sus objetivos tenían menor alcance; cuando no se hacían la guerra mutuamente, sirviéndose de aliados musulmanes contra sus enemigos cristianos, les bastaba emprender incursiones en los reinos musulmanes para coger botín y obligar al enemigo a pagar tributo.

Pero poco a poco la tierra de nadie situada entre los dos frentes avanzó hacia el sur, hacia el Duero. A partir del año 1017 la Iglesia romana predicaba la cruzada contra los musulmanes españoles; continuamente acudían caballeros de Borgoña, Champaña y Normandía para reforzar los ejércitos cristianos españoles. La iniciativa de la «guerra santa» pasó entonces totalmente a manos de los cristianos. Los musulmanes españoles no reaccionaron para oponerles una ofensiva general. No se opusieron a que Fernando I de Castilla reuniera en

su mano los reinos septentrionales. Cuando, en 1063, dos años antes de morir, redactó su testamento, pudo repartir entre sus hijos Sancho, Alfonso y García, aparte de los reinos de Castilla, León y Galicia, también los tributos anuales de las taifas moras de Zaragoza, Toledo, Sevilla y Badajoz. Fue una suerte para los moros que los hijos de Fernando, después de su muerte, se combatiesen mutuamente. Primero Sancho, el mayor, se hizo con todo el poder, desterrando al segundo hijo, Alfonso. Éste fue recibido hospitalariamente por el rey árabe de Toledo. Muy poco después, en el año 1072, Sancho fue asesinado por instigación de su hermana Urraca y Alfonso regresó apresuradamente a Castilla para hacerse cargo de toda la herencia paterna. Como Alfonso VI de Castilla, León y Galicia no dejó en paz a sus vecinos musulmanes, llamándose a sí mismo «Imperator totius Hispaniae», impuso su ley de guerra a los territorios de Zaragoza, Granada, Sevilla y Badajoz, exigiendo a sus príncipes el pago de tributos cada vez mayores con la intención de debilitarlos hasta tal punto que algún día habrían de caer en su mano como fruta madura. Finalmente, en 1085, después de la muerte de su huésped el rey de Toledo, atacó por sorpresa la antigua capital del imperio visigodo y la conquistó. Éste fue un duro despertar para toda la España musulmana. Un sabio y asceta, Abū Muḥammad al-Assāl, expresa de forma poética su grito de alarma:

> Habitantes de Al-Andalus, espolead vuestros corceles!
> Detenerse ahora sería vana ilusión.
> Los vestidos suelen rasgarse por los bordes,
> pero España empezó a desgarrarse por el centro.

Después los sucesos se precipitaron, mejor dicho: se desarrollaron como un juego en el cual las puestas son temerarias y cada jugada hace necesaria la siguiente hasta el final inevitable. Las figuras principales en este juego, tal como aparecen más o menos estilizadas en las crónicas, encarnan las fuerzas dominantes del siglo tan bien y tan gráficamente que vale la pena contemplarlas una a una.

Poco antes de la época en que Alfonso VI de Castilla reunió en su cabeza las coronas de León y Castilla, en el año 1068, el rey poeta y poeta rey al-Muʿtamid ʿalà-llāh se hizo cargo en Sevilla del gobierno del más floreciente de los reinos de taifas hispano-musulmanes, mientras no muy lejos, en el sur, justo al otro lado del Estrecho, el enorme ejército de los almorávides salía impetuosamente del Sahara y conquistaba el Magrib —de momento no se preocupaban de él ni Alfonso VI ni al-Muʿtamid—. El caudillo de ese ejército, que se haría llamar más tarde emir de los musulmanes era el beréber Yūsuf b. Tāšfīn. A estos tres protagonistas hay que añadir otro sin el cual no existiría el justo equilibrio entre los demás, el caballero Rodrigo Díaz de Vivar, que se hizo fa-

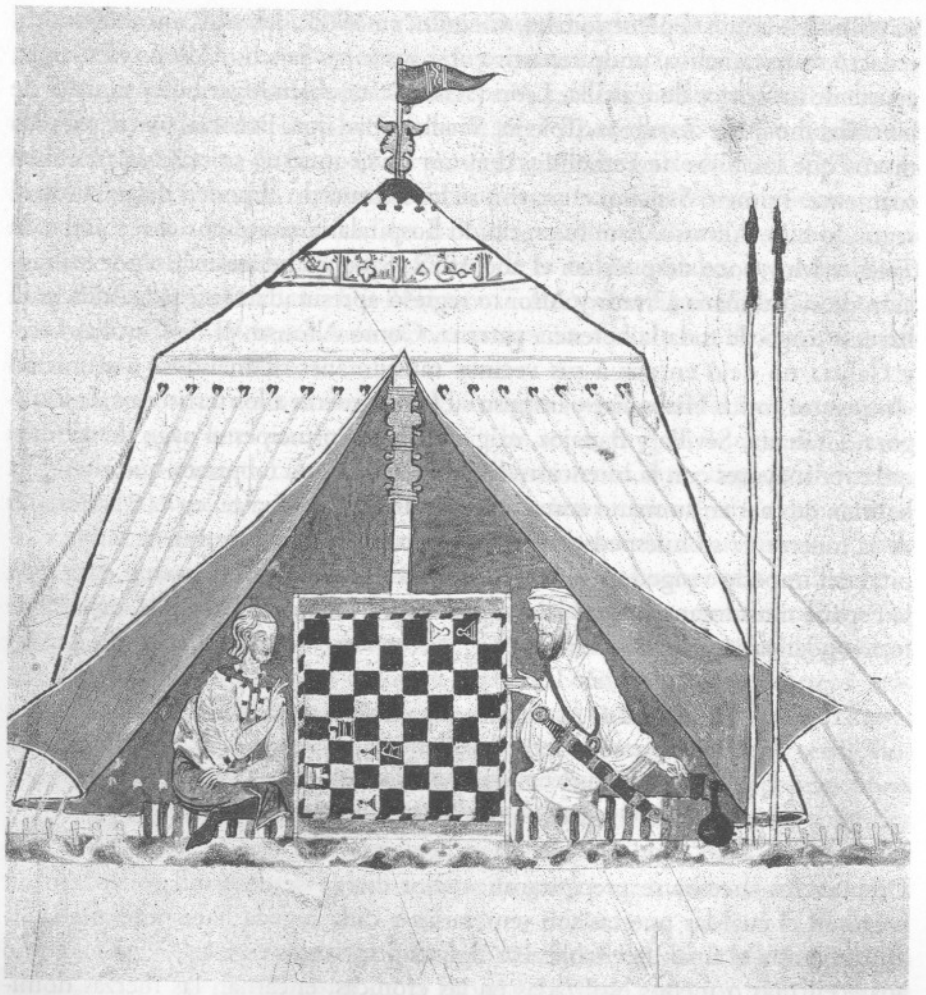


Figura 70

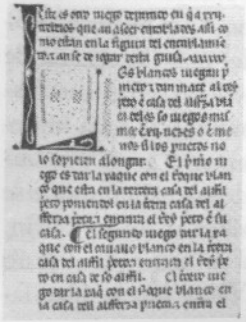


Figura 71

Figuras 70-72 Ilustraciones del «Libro de Ajedrez» del rey Alfonso el Sabio. Figura 70: un caballero cristiano, huésped en la tienda de un caballero moro, jugando con éste al ajedrez. Las lanzas de ambos están plantadas pacíficamente una al lado de la otra. Figura 72: una dama mora, acompañada por una esclava tocadora de laúd, juega al ajedrez con una dama cristiana.

moso bajo el título de honor arábigo-latino Cid Campeador: Cid se deriva del árabe *sayyid,* «señor», y campeador del latín *campi ductor,* «guía en el campo (de batalla)». Rodrigo Díaz había sido «alférez» y jefe de los ejércitos de Castilla bajo el rey Sancho y ya en su juventud había adquirido fama, al matar en desafío al mejor caballero del reino de Navarra. Cuando Alfonso regresó del destierro, después de la muerte de su hermano Sancho, para tomar posesión de la corona de Castilla, le exigió el Cid, en nombre de los caballeros castellanos, que probara su inocencia en el asesinato de su hermano mediante un solemne juramento, en el cual se invocaba la venganza de Dios. Alfonso tuvo que ceder ante esta exigencia, pero nunca llegó a perdonar al Cid esta afrenta.

Un quinto personaje, que muy pronto habría de ser eliminado del juego, es el aventurero Ibn 'Ammār, poeta sin recursos materiales, que apareció un día en la corte de Sevilla, en tiempos todavía de al-Mu'tadid b. Abbād, el duro, calculador y cruel fundador del reino, y siendo su hijo, Al-Mu'tamid, un niño de doce años. De un golpe ganó el favor del padre y la ferviente admiración del hijo, posiblemente gracias a un poema en que celebraba la victoria del 'abbādī sobre sus adversarios berberiscos, con versos magníficos que bailaban triunfantes, como repique de tambores. Su comienzo es despreocupado, ya que un poema panegírico no ha de comenzar por el elogio:

> Copero, sirve en rueda el vaso, que el céfiro ya se ha levantado,
> y el lucero ha desviado ya las riendas del viaje nocturno.
> El alba ya nos ha traído su blanco alcanfor,
> cuando la noche ha apartado de nosotros su negro ámbar.

Describe el jardín matutino; mas el viento que de repente pasa por las ramas, recuerda la espada de Ibn 'Abbād cuando pone en fuga a sus enemigos infieles:

> La espada es más elocuente que los muchos sermones
> en la guerra, cuando tu puño se hace almíbar.

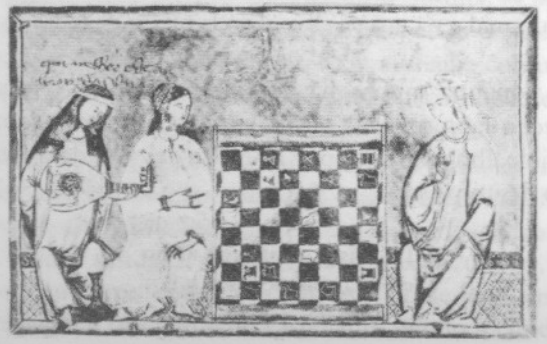


Figura 72

Éste era un elogio acertado, bálsamo para la conciencia del duro 'abbādī. En compensación podía ser generoso, tal como convenía a su dignidad.

Y escoge, para hacer sus dones, la virgen ya núbil,
el corcel desnudo y el sable adornado de pedrería.

Al mismo tiempo debía saber que es el poeta el que engrandece al príncipe:

¿Quién se atreverá conmigo? Tu nombre es áloe
que he quemado en el pebetero de mi genio.

(Trad. García Gómez, exc. verso 3)

Ibn 'Ammār tuvo conciencia de su superioridad intelectual y el joven al-Mu'tamid vio en él su ideal; se vio tan violentamente atraído por su personalidad que ya no podía vivir sin él. Ya en aquella época su padre le había nombrado gobernador de Silves y allí rodeaba a Ibn 'Ammār de sus favores hasta que éste, una noche, se despertó asustado, oyendo una voz que le prevenía de que su protector llegaría a matarlo algún día.

El padre de al-Mu'tamid separó a los dos, pero cuando murió y su hijo le sucedió en el trono de Sevilla, éste mandó regresar al poeta de tierras lejanas, le nombró primero gobernador de Silves y luego primer ministro de su corte, donde el saber hacer versos era considerado como la virtud más notable de un funcionario.

El propio al-Mu'tamid era un poeta inspirado, y más que eso, era el modelo perfecto de un caballero, si prescindimos de la faceta mística de la caballerosidad. El historiador al-Marrākušī dice de él:

> De entre todas las ciencias prefería aquellas que se refieren a la conducta conveniente en el trato humano... Con ello poseía tantas virtudes innatas, que es imposible citarlas una a una, v. g. valentía, generosidad, pudor y dignidad... Si quisiéramos enumerar todas las bellezas que al-Andalus ha producido desde su conquista hasta este día, al-Mu'tamid sería una de ellas, si no la mayor de todas...

Su matrimonio con una muchacha de origen humilde que poseía dotes de poetisa se ha hecho famoso. Una tarde, cuando paseaba, acompañado por su amigo insustituible Ibn 'Ammār, por la orilla del Guadalquivir le propuso a éste el comienzo de un verso:

La brisa transforma al río
en una cola de malla...

Pero antes de que Ibn 'Ammār tuviera ocasión de recoger y continuar el verso, una muchacha del pueblo que pasaba en este momento, lo continuó en el metro exacto:

En efecto, ¡qué armadura más bella
Si el hielo lo dejara sólido!

Admirado se volvió al-Mu'tamid hacia la poetisa y, como era sumamente bella, envió tras ella a uno de sus servidores para que se la trajera. Dijo la muchacha que su nombre era I'timād, pero que generalmente era llamada Rumaykiyya, por ser esclava de un tal Rumayk, cuyas mulas conducía. Al-Mu'tamid preguntó si estaba casada; ella repuso que no. «Bien», dijo él, «pagaré el rescate por ti y me casaré contigo». Tenía talento y belleza y estaba llena de ocurrencias y caprichos. Al-Mu'tamid le fue leal durante toda su vida e hizo por ella lo imposible, accediendo a todo lo que se le antojaba para hacerla feliz. Su propio nombre de soberano, al-Mu'tamid 'alà-llāh (el que pone su confianza en Dios), lo derivó del nombre de su mujer I'timād (confianza).

No era un gobernante ocioso, pues consiguió —en parte con astucia, en parte por la fuerza— incorporar a su reino la ciudad de Córdoba y sus alrededores. A consecuencia de esta empresa perdió a uno de sus hijos, al cual había nombrado gobernador de Córdoba y que fue muerto en un ataque enemigo contra la ciudad. Cuando su cadáver, bañado en sangre, yacía en medio de la calle, llegó un hombre desconocido, por su aspecto un *imām* (encargado de dirigir el rezo común), y lo tapó con su manto. «Ay de mí» exclamó al-Mu'tamid en un poema, «no sé quién ha cubierto a mi hijo con manto; sólo sé que ha sido un hombre noble y bondadoso». En medio de una existencia rodeada de fiestas y convites poéticos, esta amarga pérdida fue como un presagio de sucesos venideros.

Algo no marchaba bien en el reino floreciente del 'abbādī; el príncipe había perdido, sin darse cuenta, la confianza del pueblo; probablemente la corte, los poetas y los invitados, amén del tributo pagado a Castilla, se apropiaban excesivo dinero, mientras demasiado poco se empleaba en la defensa del país. Pues cuando Alfonso, aproximadamente en 1078, se acercaba con un gran ejército, con la intención evidente de conquistar el reino de los 'abbādíes, los sevillanos perdieron todas las esperanzas y se consideraron perdidos.

Ibn 'Ammār, el visir al que al-Mu'tamid encomendaba las tareas más difíciles, salvó una vez más la situación gracias a una estratagema. Había hecho fabricar un tablero de ajedrez de inaudita perfección artística, con piezas de madera de ébano, áloe y sándalo, incrustadas de oro. Cuando, en nombre de al-Mu'tamid, marchó como emisario a Alfonso VI, se llevó consigo ese juego de ajedrez. Se trasladó al campamento castellano, siendo recibido con todos los

honores, ya que el rey cristiano había oído hablar mucho de él y lo consideraba como uno de los hombres más capacitados de toda la Península. Ibn 'Ammār se las arregló para que algunos cortesanos llegasen a ver su maravilloso juego de ajedrez, y éstos hablaron de él al rey, que era un jugador apasionado. Así ocurrió que el visir enseñó al rey la obra maravillosa y se mostró dispuesto a jugar con él una partida si el rey accedía a la siguiente condición: si perdía Ibn 'Ammār, el tablero y las piezas serían propiedad del rey, mas si Alfonso perdía tendría que acceder a una petición del visir. El castellano, deseoso de conseguir el bello tablero, se puso pálido; no quería arriesgar tanto. Sin embargo, algunos cortesanos convenientemente sobornados por Ibn 'Ammār, alentaron al rey: «Si ganas recibirás el juego de ajedrez más bello que jamás haya poseído rey, y si pierdes aquí nos tienes a nosotros para dar una lección a los moros, si su petición es insolente.» Así Alfonso se dejó seducir a aceptar la partida; mas Ibn 'Ammār, que era maestro en ese arte, dióle jaque mate.

La expresión «jaque mate» se deriva del árabe *al-šāh māt* y significa «el rey ha muerto». *Šāh* es un préstamo lingüístico del persa y significa rey. Según esto, el juego de ajedrez, que los árabes recibieron de los persas y transmitieron a la Europa cristiana, es el «juego real», y esto no sólo porque se juega por la pieza del rey, sino porque es, en toda su concepción, una parábola de lo que podríamos llamar arte real, una parábola matemática en la cual se manifiesta la relación interna entre la acción libremente escogida y el destino inevitable.

El tablero del ajedrez representa al mundo. Tiene origen indio y corresponde a un *mandala,* representación simplificada de los ciclos cósmicos que volvemos a encontrar, plasmados en un esquema geométrico, en el tablero de ajedrez. Las cuatro casillas interiores representan las cuatro fases básicas de todos los ciclos, las épocas como las estaciones; la franja de las casillas que la rodea corresponde a la órbita del sol con los doce signos del zodiaco y la franja de las casillas exteriores a las veintiocho casas de la luna. La alternancia de blanco y negro es comparable al cambio del día y noche, nacer y morir. Todo el cuadrado del tablero, que los indios llaman *aštāpada,* con sus ocho por ocho casillas es una «plasmación» topográfica de los movimientos cósmicos que se desarrollan en el tiempo; es el mundo.

Las piezas que se mueven en este esquema del mundo representan unívocamente dos ejércitos; con ello el tablero se convierte en campo de batalla. Originalmente se trata sin duda del campo de batalla cósmico, en el cual luchan los *devas* y los *asūras,* los ángeles y los demonios. Pero para los árabes, que habían recibido el juego de ajedrez por mediación de los persas, se trataba simplemente de dos ejércitos, tal como los conocía el arte bélico de la Edad Media.

Las piezas y el modo de jugar han variado poco desde el tiempo en que jugaba Ibn 'Ammār contra Alfonso VI. La pieza que hoy representa la reina era

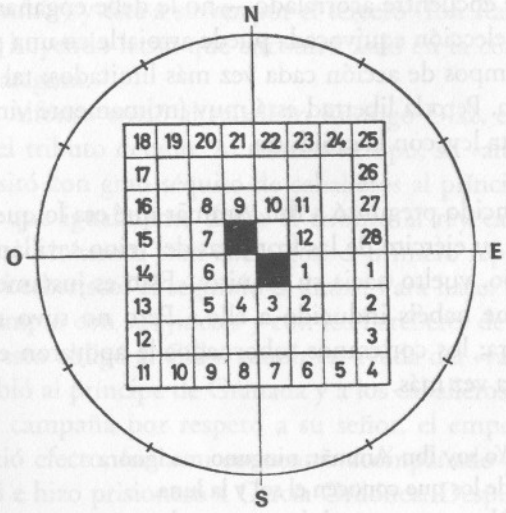


Figura 73

entonces el visir, se le llamaba en persa *fersan,* lo que dio en castellano *ferza,* en provenzal *fierce* y finalmente *vièrge* (virgen), de ahí «reina». Los «alfiles» eran en el juego oriental elefantes. Juntamente con los jinetes y los carros de combate, las «torres» representaban las tropas pesadas. Sus movimientos se encontraban entonces algo más limitados que hoy. Los «peones» son las tropas ligeras que estaban en primera fila.

San Luis, rey de Francia, prohibió en el año 1254 a sus súbditos el juego de ajedrez. Se jugaba generalmente por dinero. Pero Alfonso el Sabio, décimo de su nombre entre los reyes de Castilla, compuso en 1283 sus *Libros de Acedrex,* en los cuales expuso, basándose en fuentes árabes, las reglas del juego de ajedrez y de los juegos de tablero afines en lengua romance. Ahí resalta claramente el simbolismo del tablero de ajedrez, su significado como esquema del universo en el llamado «juego de las cuatro estaciones»; se trata de un juego en el cual cuatro grupos de piezas con los colores de las estaciones, elementos o humores fisiológicos se mueven luchando en forma circular.

La difusión del juego de ajedrez desde Persia, atravesando los países árabes, hasta España y, pasando por Provenza, hasta Europa central, es como la huella de la forma de vida caballeresca, que experimentó un primer florecimiento en Persia y un segundo en la España musulmana. En efecto, el juego de ajedrez es como un «espejo de príncipes» destinado a toda la casta guerrera, al príncipe tanto como al caballero, pues el jugador aprende a refrenar su pasión; el número aparentemente ilimitado de posibilidades que se le ofrecen ante cada jugada

—mientras no se encuentre acorralado— no le debe engañar acerca del hecho de que cualquier elección equivocada puede arrojarle en una pista obligada que le conducirá a campos de acción cada vez más limitados; tal es la ley de la acción y del mundo. Pero la libertad está muy íntimamente vinculada con el conocimiento de esta ley, con la sabiduría.

Cuando el rey vencido preguntó a Ibn 'Ammār qué era lo que le pedía, éste solicitó que retirase su ejército de las fronteras del reino sevillano. Alfonso se tragó su cólera y dijo, vuelto hacia su séquito: «Esto es justamente lo que yo temía y vosotros me habéis inducido a ello.» Pero no tuvo más remedio que cumplir su palabra; los cortesanos sobornados le apoyaron en eso. Así Sevilla quedó salvada una vez más.

Yo soy Ibn 'Ammār, ninguno me ignora
de los que conocen el sol y la luna.
No es raro que mi tiempo me relegue;
la quintaesencia del libro va escrita en su margen.

El éxito volvió insolente a Ibn 'Ammār. Empezó a actuar según su propio albedrío. Para comprometer al conde Ramón Berenguer II de Barcelona a que se uniera a una campaña común contra el principado de Murcia, le prometió diez mil ducados del tesoro de al-Mu'tamid y puso a su disposición, como prenda pignorable, al hijo de éste, Rašīd. Como el dinero no llegó en el plazo concertado, Ramón hizo prisionero al principe y exigió treinta mil ducados de rescate. A pesar de todo ello, al-Mu'tamid recibió a su amigo, que se había humillado ante él por medio de un poema, con los brazos abiertos. Pero más tarde, cuando Ibn 'Ammār había conseguido apoderarse de Murcia, haciendo que allí se le rindiese homenaje como si él sólo fuera el señor, al-Mu'tamid empezó a sospechar. Otra vez el aventurero pidió perdón en un poema. Pero poco después emprendió por su cuenta y riesgo una guerra contra el señor de Valencia, invitando a los valencianos con poemas ostentosos a sublevarse contra su rey. Esto disgustó a al-Mu'tamid, que no soportaba las insulseces, y le hizo sentir su indignación, ridiculizando sus provocaciones poéticas a Valencia. Entonces Ibn 'Ammār descubrió su vena más abyecta e hizo un poema que arrastraba por el lodo a al-Mu'tamid y a Rumaykiyya. Sin darse cuenta, Ibn 'Ammār se vio puesto fuera de las puertas de Murcia; su propio protegido, Ibn Rašīq, se había sublevado contra él. No tuvo más remedio que huir, y así buscó refugio junto a Alfonso VI, que en otros tiempos le había estimado tanto. Sin embargo, el rey cristiano, que no había olvidado su derrota en la partida de ajedrez, le dio de lado, observando con desprecio: «Todo esto no es más que un negocio de ladrones: el primer ladron (refiriéndose a al-Mu'tamid) fue robado por

el segundo (Ibn 'Ammār) y éste a su vez por el tercero (Ibn Rašīq).» Así, pues, Ibn 'Ammār siguió huyendo hasta que encontró asilo en la corte de al-Mu'tamin, príncipe de Zaragoza.

Mientras tanto, Alfonso envió al caballero Rodrigo Díaz, el Cid, al rey de Sevilla para exigir el tributo debido. Al mismo tiempo, su «alférez» y favorito García Ordóñez visitó con gran séquito de caballeros al príncipe de Granada, el zirī 'Abd Allāh, que igualmente debía el tributo al rey castellano. Ahora bien: 'Abd Allāh y al-Mu'tamid eran enemigos: el primero representaba en al-Andalus el partido berberisco, el segundo el árabe. Para hacer un favor a 'Abd Allāh Ordóñez irrumpió con sus jinetes y con los beréberes de Granada en territorio sevillano y esto obligó al Cid a acudir en ayuda del «vasallo» de su rey, al-Mu'tamid. Escribió al príncipe de Granada y a los caballeros castellanos que interrumpiesen su campaña por respeto a su señor, el emperador Alfonso. Como esto no surtió efecto, fue a su encuentro acompañado por su pequeño séquito, los derrotó e hizo prisionero a García Ordóñez. Después de humillarlo, lo dejó en libertad. Su fama entre los árabes subió hasta las nubes. Al-Mu'tamid le colmó de honores y le entregó el tributo para Alfonso, juntamente con muchos regalos. Mas Ordóñez se apresuró a hablar mal de él ante su rey.

El encuentro amistoso entre estas dos figuras caballerescas, al-Mu'tamid y el Cid, tiene algo de único y valioso. El Cid no era poeta como el 'abbādī, no disponía de un mundo espiritual tan rico, pero ciertamente no era inferior a él en dignidad varonil. Si el árabe estaba familiarizado con todas las finuras del *adab,* lo que implicaba buena educación, tacto y sensibilidad para los valores éticos, tampoco el castellano era un simple guerrero valiente; su pensar y actuar estaba impregnado por la justicia tal como se manifestaba en el *Fuero juzgo,* la ley medio romana, medio germánica del norte español; conocía a fondo esta ley. Por un lado, nobleza árabe con todo su apasionamiento, purificado por el espíritu del Islam, y por el otro, hombría aguerrida germánica, mitigada por la forma latina y la piedad cristiana.

Dos años más tarde, en 1081 y sin causa justificada, el Cid fue desterrado de su patria juntamente con su *mesnada,* es decir, los miembros de su casa y sus propios vasallos. Según la costumbre habría tenido libertad para pasarse a los enemigos de su señor; en lugar de eso decidió guardar fidelidad al rey Alfonso. Buscando un señor que aceptara sus servicios, se trasladó primero a Barcelona, a la corte del conde Ramón Berenguer, «Cap d'estopa», que lo rechazó; después a Zaragoza, donde Muqtadir b. Hūd le recibió muy satisfecho, pues para él el Cid era justo el hombre que necesitaba para mantener alejados sus vecinos, los príncipes de Aragón, Navarra y Barcelona, todos ellos ávidos de convertir a Zaragoza en vasallo tributario; allí el Cid podía trabajar a favor de Castilla.

Figura 74 Detalle de la decoración mural de la Aljafería de Zaragoza, siglo XI. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

Figura 75 Portal principal y fachada del Alcázar de Sevilla, edificado en el siglo XIV por artífices granadinos para los reyes cristianos de Sevilla.

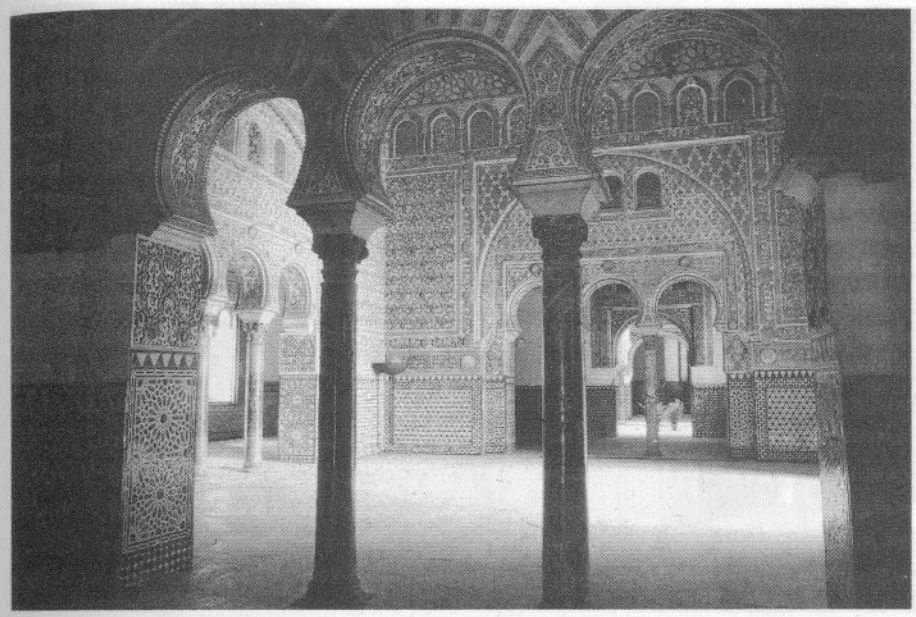


Figura 76 La Sala de los embajadores en el Alcázar de Sevilla. Bajo el reinado de Pedro I, el Cruel, el anterior castillo residencia de los 'abbādíes fue transformado casi totalmente por artífices moros. Sin embargo, las arquerías de esta sala recuerdan todavía mucho el arte califal (izquierda).

La corte de Zaragoza era, con la de Sevilla, la más brillante de la España musulmana del siglo XI. Abu Ya'far al-Muqtadir b. Hūd se había rodeado de sabios musulmanes y judíos y había compuesto personalmente obras sobre filosofía, astronomía y matemáticas. También hizo edificar el palacio que es llamado por la forma hispanizada de su nombre Aljafería y cuyos restos, algunos arcos decorativos, representan el ejemplo más importante del arte hispano-árabe de aquel siglo. Evidentemente estos arcos se derivan de los arcos lobulados entrelazados que nacieron bajo al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba. En ellas la idea del entrelazamiento rítmico ha sido llevada mucho más lejos todavía, tan lejos que las líneas empiezan a girar y a llamear. Se siente que aquí se ha llegado al límite extremo de la expresión, a una superabundancia casi barroca, que amenaza con deslizarse hacia la decadencia. En cambio se manifiesta ya en los detalles ornamentales, en la delicadeza de los pámpanos y de la lacería inscritos en los arcos, el primer florecimiento de aquel arte ornamental severamente geométrico que alcanzaría su pleno desarrollo en la Alhambra. En una visión de conjunto, la Aljafería parece presentar la fase más frágil y más cuestionable del arte hispano-árabe, y esto encaja perfectamente con la situación de esta corte, en la que se filosofa y se versifica, mientras queda encomendado a mercenarios cristianos rechazar en cada ocasión a los enemigos cristianos.

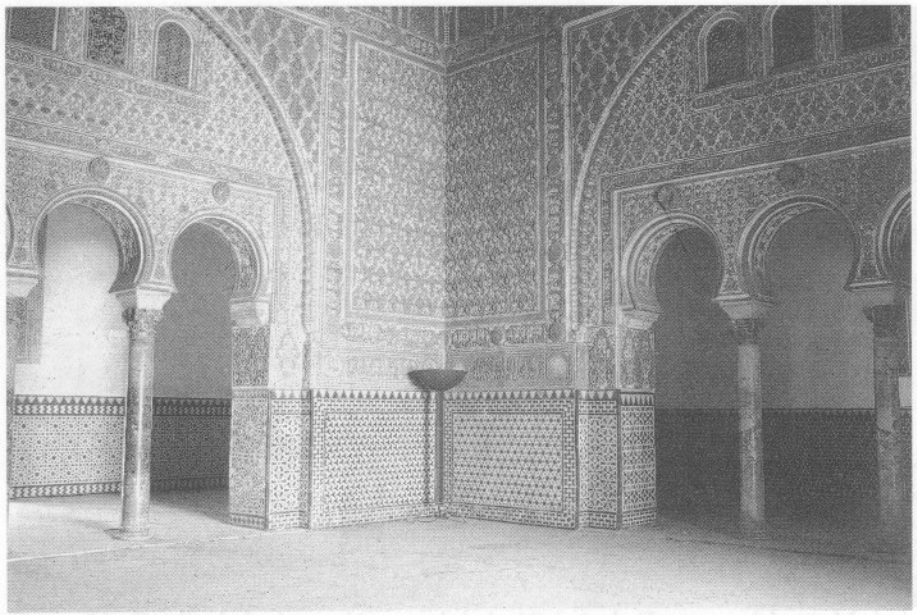


Figura 77 Otra perspectiva de la Sala de los embajadores en el Alcázar de Sevilla.

Al-Muqtadir murió en ese mismo año de 1081, y su hijo mayor, al-Mu'tamin, le sucedió en el trono de Zaragoza. Justo en aquella época tienen que haberse cruzado los caminos del desleal Ibn 'Ammār y del leal Cid en Zaragoza, pero la historia no nos conserva ningún testimonio al respecto.

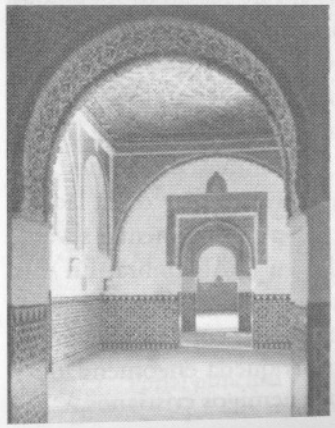


Figura 78 Alcázar de Sevilla: Departamentos de María Padilla.

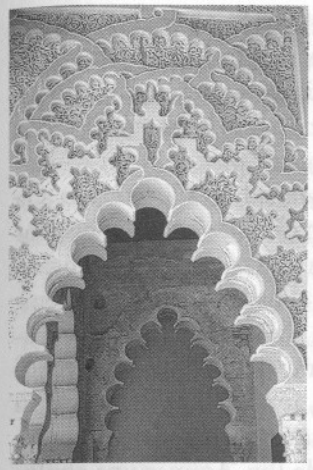


Figura 79a Aljafería de Zaragoza. Arco lobulado, siglo XI.

Mientras tanto llegó a Sevilla otro embajador del rey de Castilla para cobrar el tributo: el judío Ben Šālib, que echó en cara a al-Mu'tamid que sus monedas contenían oro de mala calidad y no dejó de proferir amenazas, hasta que el 'abbādī terminó ejecutándolo sin más miramientos, metiendo en la cárcel a su séquito. A consecuencia de esto estalló la guerra con Alfonso VI. Éste reunió un ejército de gallegos, castellanos y vascos, mandó devastar las tierras fronterizas del reino de Sevilla y atravesó personalmente todo al-Andalus hasta el cabo de Tarifa, donde introdujo su caballo en las olas del mar, diciendo: «Aquí está el límite extremo de España, y yo lo he tenido debajo de mis pies»; no pensaba en el jefe de los almorávides, cuyo enorme ejército se reunía enfrente, al otro lado del Estrecho.

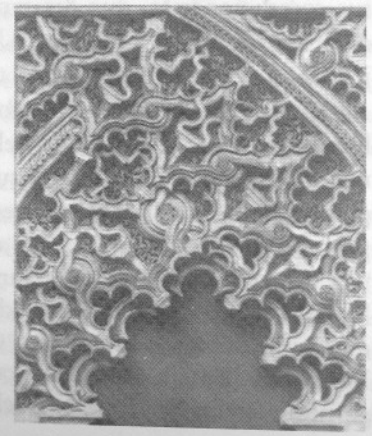


Figura 79b Detalle de arquería de la Aljafería. En toda la historia del arte islámico no existe otra obra más inquieta, más sofisticada ni más complicada (Madrid, Museo Arqueológico Nacional).

En Zaragoza, Ibn 'Ammār se había comprometido a someter los señores sublevados de algunos castillos a la obediencia de al-Mu'tamin. La primera vez lo logró, empleando la estratagema de atraerse a los sitiados a una negociación y capturándolos después; la segunda vez cayó él mismo en la trampa. El señor del fuerte de Segura lo vendió al mejor postor y el mejor postor fue el-Mu'tamid. Ibn 'Ammār fue llevado entonces a Sevilla encadenado y allí arrojado a la cárcel. Otra vez intentó mover con su poema la compasión de su antiguo señor y amigo; pero al-Mu'tamid no tuvo ya confianza en Ibn 'Ammār; su traición había dejado una herida demasiado profunda en el alma del 'abbādī; sin embargo, el príncipe parecía conmovido. Acto seguido, el viejo aventurero, consciente de su fuerza seductora, empezó a atraerse la simpatía del hijo y heredero de al-Mu'tamid. Cuando esto llegó a oídos del rey, arrancó éste del muro su hacha de combate, corrió a la cárcel, donde Ibn 'Ammār yacía todavía encadenado y, con el arma, le partió el cráneo. «Ha hecho de Ibn 'Ammār una abubilla», observó Rumaykiyya con burla cruel; estaba vengada.

Mientras tanto iban surgiendo otras preocupaciones. Alfonso había mantenido bajo presión al rey de Toledo al-Qādir durante tanto tiempo que éste terminó por abandonar la ciudad. Tal cosa ocurrió, como ya se dijo, en el año 1085. Ahora los ejércitos cristianos avanzaron en toda su anchura hacia el Tajo. Alfonso tomó el título de «Imperator Toletanus» y reclamó para sí la herencia completa de los visigodos.

En las capitulaciones de Toledo se había convenido que Alfonso respetaría los derechos de la población musulmana; la antigua catedral de Toledo, que había sido transformada en mezquita, debía seguir perteneciendo a los musulmanes. Esta condición no fue respetada, pues al abandonar el rey la ciudad, los cristianos tomaron posesión de la mezquita. Al oír eso Alfonso regresó encolerizado. Pero cuando se estaba acercando a las puertas de la ciudad, salió a su encuentro un jurista musulmán llamado Abū-l-Walīd y le rogó, en nombre de sus correligionarios, que dejaran la mezquita a los cristianos, para no suscitar odio contra los musulmanes. Una representación escultórica medieval de ese jurista se puede ver todavía en la catedral de Toledo.

A partir de entonces Alfonso metió cuñas profundas en el territorio andaluz. Para ganarse la simpatía del pueblo hacía proclamar por todas partes que no exigiría a sus súbditos musulmanes otra contribución que el diezmo que prescribe el Corán como impuestos de beneficencia. Sabía bien que los príncipes musulmanes solían cobrar a sus súbditos demasiados impuestos; sus propias exigencias tributarias habían contribuido a ello. Al mismo tiempo obligó a los príncipes andaluces que se doblegaban a su poder a que admitieran lugartenientes castellanos a su lado. Cuando llegó con esta exigencia también a al-Mu'tamid, llamándose en esta ocasión «soberano de los pueblos de ambas religiones», éste se rebeló y se declaró independiente del rey cristiano. Ya hacía

algún tiempo que la población musulmana de España miraba hacia África, donde los almorávides intentaban restaurar la ley islámica en su pureza original. Juristas musulmanes de todas las regiones se reunieron en Córdoba y decidieron pedirle al jefe de los almorávides, Yūsuf b. Tāšfīn, ayuda contra los cristianos. Los príncipes andaluces corrían peligro de ser arrollados por un movimiento popular. Al-Mu'tamid, que llevaba años intercambiando correspondencia con Yūsuf b. Tāšfīn, se puso de acuerdo con los príncipes de Granada y Badajoz y todos juntos enviaron embajadores al soberano de los almorávides, invitándole con insistencia a que viniera con su ejército a España; se le ofrecieron como aliados con la condición de que no tocara sus derechos de soberanía en al-Andalus.

Ésta fue una medida de muy graves consecuencias, ya que ató de una vez para siempre el destino de los musulmanes españoles al de sus correligionarios del norte de África. Cuando el hijo mayor de al-Mu'tamid aconsejó a su padre que sería preferible ceder ante Alfonso que llamar a los bárbaros e intolerantes almorávides, éste le contestó: «No quiero que se me acuse de haber entregado al-Andalus a los cristianos..., no quiero que se me maldiga desde todos los almimbares del Islam; si he de elegir, prefiero apacentar los camellos de los almorávides a cuidar los cerdos de los cristianos.»

Los almorávides representaban justo aquel elemento humano que faltaba en la España musulmana. Eran nómadas de lo más profundo del Sahara, aguerridos, duros y severos en la observancia de los preceptos coránicos. Étnicamente eran beréberes de la tribu de los Ṣinhaŷa, que se caracterizaban, como sus primos los Tuareg, por llevar la cara velada; es decir, los hombres se cubrían la cara, no las mujeres. Su movimiento tuvo origen en un *ribāṭ,* especie de castillo de orden militar, fundado por un asceta marroquí, 'Abd Allāh b. Yāsin, en una isla del Níger. Tales castillos existían en todas partes allí donde los musulmanes estaban en lucha constante contra gentes de otra religión; la guarnición de un *ribāṭ,* se componía, por regla general, de voluntarios dedicados alternativamente a la «guerra santa», y a ejercicios piadosos; se les llamaba *murābiṭūn,* palabra que en español ha dado *almorávides.* Un singular de la misma raíz árabe, *almarbūṭ,* reaparece en francés en forma de *marabout,* cosa que indirectamente da testimonio del papel espiritual que desempeñaron los habitantes de *ribāṭ* del Sahara hasta los tiempos más recientes.

'Abd Allāh b. Yāsīn había atraído a su causa la nobleza de los Ṣinhāŷa y con su ayuda había convertido en musulmanes rigurosamente cumplidores de la ley coránica a las tribus nómadas del Sahara, hasta entonces sólo superficialmente islamizados. El poder de las tribus del Sahara así unificadas chocó por el norte con la actitud hostil de los Zanāta; estalló la guerra santa y a consecuencia de ella todo el noroeste de África desde Agadir a Argel quedó sometido a los almorávides. La teoría de Ibn Jaldūn según la cual los nómadas unificados

ZARAGOZA

Figura 80 *Dīnār* (moneda de oro) del tiempo de los almorávides, fechado en el año 1113/4, acuñado en Algeciras.

gracias a un mensaje espiritual pueden convertirse en fundadores de grandes imperios, tiene su ejemplo clásico en este suceso. Yūsuf b. Tāšfīn era el tercer jefe de los almorávides; fundó Marrākuš y dominó los países que llamamos hoy Senegal (se pretende que la palabra se derive de Ṣinhāŷa), Marruecos y Argelia. Se dice que era piadoso y sobrio en extremo; es evidente que poseyó grandes dotes de estadista.

El 30 de junio de 1086 desembarcó el ejército de los almorávides en Algeciras. Al-Mu'tamid y el príncipe de Badajoz, al-Mutawakkil, fueron a recibir a Yūsuf b. Tāšfīn y le llevaron sus tropas.

En ese mismo momento Alfonso se encontraba ante Zaragoza. En seguida reunió a sus huestes, pidió ayuda a todos sus vecinos cristianos y fue al encuentro de los almorávides. Los dos ejércitos enemigos se encontraron en Zalaca (Sagrajas), cerca de Badajoz. Yūsuf dejó que los andaluces luchasen al principio solos en la vanguardia. Después se diría que vio complacido cómo fueron diezmados. El propio al-Mu'tamid peleó con valentía y recibió varias heridas. En medio del combate se acordó de su hijito menor, Abū Hāšim, que había dejado enfermo en Sevilla. Entonces compuso los siguientes versos:

Espadas me tajaron mis carnes, ay Abū Hāšim
Gracias a Dios firme sigo en el horror de la guerra.
En lo más recio del combate recordé tu cuerpecillo,
pero me impide huir del amor que te tengo.

Sólo cuando los andaluces no pudieron ya resistir al empuje de los jinetes castellanos intervinieron en la lucha Yūsuf y sus tropas.

Hasta entonces la fuerza de los ejércitos cristianos había sido la caballería pesada, que traspasaba «vestida de hierro» impetuosa las filas enemigas. Los árabes habían preferido la caballería ligera, armada de lanzas y escudos de cuero, rápida y fácil de mover, pero incapaz de resistir la carga de los hombres de hierro. También esta vez, Alfonso logró con sus jinetes abrirse paso a través de las tropas enemigas, pero esto le fue de poco provecho, ya que las aguas que cedían ante él, se volvían a cerrar a sus espaldas. Además Yūsuf utilizó contra los jinetes cristianos arqueros turcos que con sus grandes y fuertes arcos enviaban bandadas de flechas que llovían sobre caballos y jinetes. Las tropas africanas, los ṣinhāŷa y otras tribus beréberes marroquíes atacaban al son ensordecedor de los tambores que hacía temblar el aire y la tierra. Finalmente Yūsuf hizo intervenir su guardia negra, armada de largas espadas y escudos hechos de piel de hipopótamo, que se abrió camino hasta la proximidad del rey cristiano, el cual quedó herido. Sólo la oscuridad de la noche permitió a Alfonso y unos cien caballeros escapar de la aniquilación. Según las crónicas musulmanas murieron en esta batalla ochenta mil jinetes y veinte mil infantes del ejército cristiano. Hasta entonces las luchas entre españoles cristianos y musulmanes habían tenido un carácter más político que religioso; ahora se planteaba si era el Islam o era el Cristianismo el que habría de dominar España.

Yūsuf b. Tāšfīn no aprovechó su victoria para hacer conquistas en la Península; puso a la disposición de los príncipes andaluces tres mil jinetes almorávides y se retiró a África. Alfonso, por su parte, se dirigió a los príncipes cristianos a ambos lados de los Pirineros y convocó su ayuda. En esta situación creyó también provechoso reconciliarse con el Cid, que durante todo este tiempo había defendido el reino de Zaragoza contra enemigos cristianos y musulmanes. Por encargo de su antiguo señor, al que siempre había guardado lealtad, y con ayuda de los Banū Hūd de Zaragoza, avanzó contra Valencia, mientras otro vasallo del rey, García Jiménez, que tenía ocupada con doce mil hombres la fortaleza de Aledo, cerca de Murcia, irrumpía desde allí en las provincias orientales del reino de Sevilla, cobrando tributos y saqueándolas. En vano intentó al-Mu'tamid hacerse con este enemigo; el castillo de Aledo era inexpugnable, la población vejada empezó a intranquilizarse. Entonces al-Mu'tamid se trasladó al Magrib en persona para pedir a Yūsuf b. Tāšfīn que ayudara, una vez más, a los andaluces.

Yūsuf pasó el Estrecho en 1089, y las tropas de los príncipes de Sevilla, Granada, Málaga, Almería y Murcia se unieron a su ejército para tomar Aledo por asalto, pero la fortaleza resistió y el sitio se alargó varios meses. Durante este tiempo surgieron desavenencias entre los príncipes andalusíes, que se denunciaban mutuamente ante el emir de los almorávides. Cuando éste, en una ocasión, dio razón a al-Mu'tamid contra al-Rašīq de Murcia, las tropas de este último abandonaron el campamento y le cortaron al ejército el suministro de

víveres. Mientras tanto se acercaba Alfonso con las tropas de auxilio. Yūsuf no quiso enfrentársele con un ejército debilitado por la discordia y, encolerizado, se retiró a Almería y desde allí volvió al norte de África.

Alfonso había enviado un mensaje al Cid, para que se le uniera en el camino hacia Aledo. Efectivamente, Rodrigo salió con sus guerreros al encuentro del rey, pero no lo encontró, pues Alfonso había tomado otro camino distinto al que habían acordado. No faltaron calumniadores que le atribuyeron al Cid el haber evitado al rey intencionadamente; éste se vengó encarcelando a doña Jimena, mujer del Cid, con sus tres hijos. A pesar de todo, el Cid permaneció fiel a la corona de Castilla. Él sólo lograría detener la marea almorávide al convertir Valencia en un baluarte invencible, pues los almorávides volvieron. Yūsuf b. Tāšfīn había resuelto destituir a los reyezuelos andalusíes que, en parte, le habían abandonado ante Aledo. Las quejas de la población andaluza y los dictámenes de los jurisconsultos más importantes de su época le confirmaron en su proyecto. Los principes andalusíes, particularmente los de Granada y Málaga, se habían hecho indignos del gobierno por su vida licenciosa y por haber gravado a sus súbditos con impuestos injustos. En 1090 Yūsuf desembarcó otra vez en la Península y destituyó, primero, a los príncipes de Granada y Málaga. Al-Mu'tamid se dio cuenta de que él sería la próxima víctima de los almorávides y se apresuró a hacer preparativos para la defensa del país intentando al mismo tiempo restablecer las relaciones con Alfonso VI. Como uno de los embajadores que enviara al rey cristiano cayera en manos de los almorávides, Yūsuf b. Tāšfīn, deseoso de respetar la ley, tuvo por fin el motivo para proscribir a al-Mu'tamid y declararle la guerra. Los lugares fortificados del reino de Sevilla cayeron uno a uno, en parte por la fuerza, en parte porque la población abandonaba cada vez más la causa de su rey, pasándose al campo de los almorávides. En la toma de Córdoba murió uno de los hijos de al-Mu'tamid. En vano intentó Alfonso VI socorrer a Sevilla sitiando Granada. En esta ocasión el Cid se había unido al ejército castellano y el rey se reconcilió con él por cierto tiempo. Pero Alfonso no pudo soportar a la larga que la fama del Cid fuera mayor que la suya. Mientras tanto el cerco de Sevilla por parte de los almorávides se estrechaba más y más. Aún antes de que asaltasen la ciudad, estalló en ella una rebelión que sorprendió a al-Mu'tamid; casi desarmado, vestido de una ligera túnica y con la espada en la mano, salió a caballo de su palacio, despedazó al primer guerrero sublevado que se le enfrentó y obligó a huir a los demás. Pero esta misma noche empezó el asedio que no cesó hasta que los beréberes entraron por una brecha y saquearon la ciudad. Al-Mu'tamid, después de haber defendido con todo heroismo su alcázar, se vio finalmente forzado a entregarse para salvar la vida de sus familiares. Fue deportado junto con su familia a Agmat, en el Alto Atlas, para terminar allí sus días en la cárcel. Cuando la familia real era trasladada a los barcos anclados en el Guadalquivir, el pueblo

de Sevilla apiñado en las orillas irrumpía en lamentos como lo describe el poeta Ibn al-Labbāna de Denia:

Todo lo olvidaré menos aquella madrugada junto a Guadalquivir,
cuando estaban las naves como muertos en sus fosas.
Las gentes se agolpaban en las orillas, mirando cómo flotaban
aquellas perlas sobre la espuma del río.
Caían los velos porque las vírgenes no se cuidaban de cubrirse,
y se desgarraban los rostros, como otras veces los mantos.
Llegó el momento y ¡qué tumulto de adioses, qué clamor
el que a porfía lanzaban las doncellas y los galanes!
Partieron los navíos, acompañados de sollozos
como una perezosa caravana que el camellero arrea con su canción.
¡Ay, cuántas lágrimas caían al agua!
¡Ay, cuántos corazones rotos se llevaban aquellas galeras insensibles!

(Trad. de García Gómez)

Cuando al-Mu'tamid llegó a Tánger, los poetas del país fueron a su encuentro y él les regaló su último dinero, que había guardado en su bota y que estaba empapado de sangre. Todos los sufrimientos y tormentos del cautiverio no le impidieron hacer poemas; es más: sus poemas más bellos y más profundos los hizo en esta situación penosa. Cuando se le encadenó dijo:

Pero ¡cómo no arden estos hierros
y queman las manos de los verdugos,
por temor a aquel, de cuyos favores
vivían hombres valientes, y cuya espada
enviaba éstos al cielo y ésos al infierno!

Recordando su vida escribió:

Todo tiene su término fijado, y hasta
muere la muerte como mueren las cosas.
El destino tiene color de camaleón,
hasta su estado fijo es mudadero.
Somos para su mano un juego de ajedrez:
quizá se pierde el rey por causa de un peón.
Que la tierra se hace erial, los hombres mueren.
Dile a este mundo vil:
Secreto de Ultramundo, Agmat lo esconde...

Los almorávides conquistaron todo al-Andalus; avanzaron hacia el norte, hasta cerca de Toledo, y hacia oriente, hasta Valencia. Pero el Cid, que defendía la

Figura 81 Dominios españoles de los almorávides a la muerte de Alfonso VI.

ciudad, gobernando a los cristianos según la ley visigoda y a los musulmanes según la ley coránica, puso un cerrojo a su avance ulterior.

Al-Mu'tamid murió en 1095 en Agmat; el Cid, 1099, en Valencia; Yūsuf b. Tāšfīn vivió hasta 1106, y Alfonso VI, que al final de su vida tuvo que sufrir una derrota tras otra, murió el último, en 1109.

CAPÍTULO 9

LA VISIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO

Frecuentemente se ha echado en cara a los filósofos árabes —y por tales entendemos a todos los que redactaron sus obras en lengua árabe— el haber mezclado tan inextricablemente la herencia aristotélica que transmitieron al occidente cristiano con elementos platónicos como si se hubieran hecho culpables de una inducción a error. En realidad, la «mezcla» que se les reprocha representa una magnífica obra de reconciliación, una síntesis en el sentido original de la palabra, sin la cual sería casi imposible imaginarse el florecimiento espiritual de la Edad Media cristiana. La fecunda combinación de rigor intelectual y espíritu contemplativo, que en los siglos XII y XIII dio grandeza a las escuelas de París, Chartres, Oxford y Estrasburgo —por sólo citar algunas— se debe, en buena parte, justo a esta «mezcla», es decir, a las obras del árabe al-Kindī, de los persas al-Fārābī (Alpharabius) e Ibn Sīnā (Avicena) y de sus sucesores españoles como Ibn Gabirol (Avicebron) e Ibn Bāŷŷa (Avempace) que todos combinaron el pensamiento rigurosamente metódico del Estagirita, que procede de demostración en demostración, con la visión directa de la esencia de las cosas, propia de Platón.

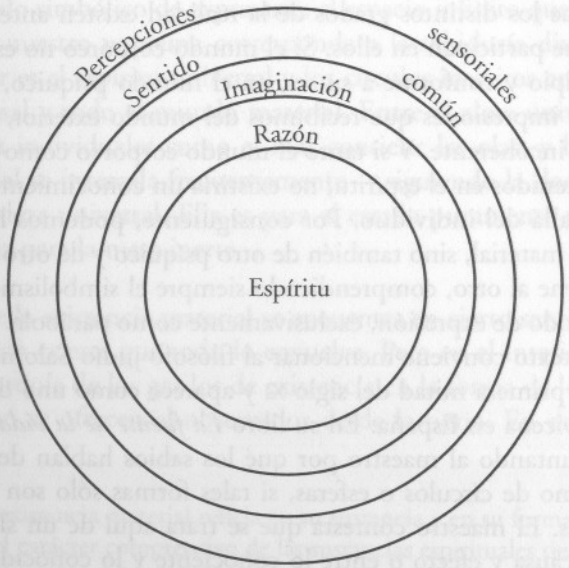
Sin duda, los transmisores árabes se engañaban a veces acerca del autor de las doctrinas griegas. Sin embargo, lo que preocupaba a los citados filósofos no

era tanto el problema de la autenticidad de los escritos recibidos bajo el nombre de Platón o de Aristóteles, sino a qué puntos de vista corresponden los dichos de uno u otro «maestro», pues estaban convencidos de que los grandes sabios de la Antigüedad no habían edificado simplemente edificios de ideas, sino que se habían basado en una visión directa de la realidad, de modo que no podían contradecirse de otro modo que dos pintores que pintan el mismo objeto desde distintos puntos de observación; si se sabe a qué se refieren los cuadros, queda siempre la posibilidad de conciliar las afirmaciones aparentemente contradictorias. La reconciliación de la filosofía aristotélica con la platónica les resultó posible a los pensadores árabes, porque ellos mismos poseían un eje firme, con el cual se podían poner en relación todos los aspectos esenciales de la realidad. Ese eje fue el dogma de la unidad de Dios, y este dogma tiene, por decirlo así, dos caras distintas: por un lado, afirma que sólo Dios está por encima de todos los mundos y, por otra parte, de él resulta que todo lo existente participa necesariamente en el ser de Dios. Existe *un* solo ser. Por tanto, la pluralidad nace de la unidad y, sin embargo, no sale nunca de ella. El ser se refleja de muchas maneras, apareciendo de grado en grado más dividido, más limitado, más perecedero, no obstante permanece siempre uno. Los contornos de esta doctrina pudieron tomarlos los filósofos árabes ampliamente de la metafísica de Plotino; mas su germen estaba ya en el Corán.

Parte esencial de esta doctrina es la estructura jerárquica del universo: la pluralidad en la unidad y la unidad en la pluralidad —ésta es la ley de toda jerarquía.

La conciencia de que la realidad comprende innumerables grados de existencia era común a todas las culturas de la Antigüedad y de la Edad Media, igual da que la expresasen en forma mitológica o filosófica. El que toda la realidad se componga sólo del mundo material perceptible para nuestros cinco sentidos es una opinión muy reciente y en el fondo contradictoria a todo conocimiento de sí mismo. Pues el hombre comprueba, sin el menor esfuerzo, que el alma está hecha, como quien dice, de otra «materia» que su cuerpo, que dispone, a pesar de estar ligada al mundo corporal, de unas posibilidades que no son propias de los cuerpos en sí, como la percepción, el pensamiento y el movimiento propio. El alma dotada de estas facultades no es, sin embargo, el único estado incorpóreo del ser humano, pues el alma con su constante cambio es en sí misma objeto del conocimiento, y esto supone que haya algo comparable a un ojo interior, que ve al alma sin estar él mismo sujeto a cambio; este algo es el espíritu. Querer captar a éste con el pensamiento es tan utópico como intentar ver la propia visión; el espíritu está por encima del pensamiento; sin embargo, otorga al pensamiento toda la seguridad que pueda obtener: todas las pruebas lógicas no serían nada sin las verdades que son «intuidas» directamente por el espíritu. Los filósofos medievales hablan del «intelecto agente» (en latín: *intellectus agens, al-'aql al-f'ā'l,* en árabe), ya que el espíritu consiste, como quien dice, en el acto puro de conocer en sí, no se convierte nunca en objeto paciente de la percepción.

El hombre experimenta vitalmente que el alma es su interior y su espíritu lo más íntimo de lo interior, ya que el mundo corpóreo se encuentra «fuera» de él y es traído adentro por los órganos sensoriales y las facultades anímicas correspondientes, siendo transformado allí en algo «interior»: el sentido común *(sensus comunis)* resume las impresiones procedentes del exterior, la imaginación les da forma de imágenes, la razón las ordena y las coloca delante del espíritu, al cual corresponde la última decisión sobre si son verdaderas o erróneas: uno puede representarse los distintos estados o estratos del ser humano en círculos concéntricos; el más externo correspondería al estado corporal, el centro común al espíritu.



Este esquema, que era familiar a los filósofos medievales y al cual volveremos a referirnos varias veces, tiene la ventaja de ilustrar las realidades sin grandes rodeos del razonamiento, pero hay que decir desde el principio que es unilateral y, en cierto sentido, trastocado, por lo que se refiere al hecho de que justamente aquel elemento que representa la verdad superpersonal y universal, es decir, al espíritu, aparece como un punto encerrado dentro del círculo. Esto se debe a que todo el esquema, con su distinción entre «afuera» y «adentro»,

corresponde a un punto de vista egocéntrico o «subjetivo»: para la experiencia subjetiva el mundo de los sentidos, como objeto de la percepción, es lo general, mientras que el espíritu, que estaría frente a él en la misma relación que un foco de luz frente a un espacio iluminado, tiene que aparecer como punto inconcebible.

Contemplando, no obstante, los distintos grados de la realidad que se manifiestan en el hombre (no en su papel subjetivo, sino en su verdadera esencia) queda que lo superior tiene que encerrar lo inferior, lo consciente, lo conocido, lo que tiene validez general, lo subjetivo, lo libre, lo menos libre. Según esto, el esquema empleado puede ser invertido: entonces el espíritu corresponde al círculo externo, ya que con su facultad cognoscitiva —ya no en un sentido espacial— encierra todo lo demás, igual que el alma, gracias a la conciencia y a sus facultades racionales, contiene al cuerpo. También en este sentido el esquema de los círculos concéntricos es usado por los filósofos medievales, y en él no sólo ven la estructura esencial del hombre, sino también la de todo el universo, ya que los distintos grados de la realidad existen antes que los seres individuales que participan en ellos. Si el mundo corpóreo no estuviera contenido, de principio y conforme a su ser, en el mundo psíquico, no existiría la percepción; las impresiones que recibimos del mundo exterior, no serían más que casualidad incoherente. Y si tanto el mundo corpóreo como el psíquico no estuvieran contenidos en el espíritu, no existiría un conocimiento generalmente válido más allá del individuo. Por consiguiente, podemos hablar no sólo de un universo material, sino también de otro psíquico y de otro espiritual y de que uno contiene al otro, comprendiendo siempre el simbolismo local, contenido en este modo de expresión, exclusivamente como parábola.

En este contexto conviene mencionar al filósofo judío Salomón b. Gabirol, que vivía en la primera mitad del siglo XI y aparece como uno de los primeros sucesores de Avicena en España. En su libro *La fuente de la vida* presenta a un discípulo preguntando al maestro por qué los sabios hablan de las sustancias espirituales como de círculos o esferas, si tales formas sólo son propias de las cosas materiales. El maestro contesta que se trata aquí de un símbolo para la relación entre causa y efecto o entre lo conociente y lo conocido; a continuación propone al discípulo los siguientes ejemplos, para cuya comprensión conviene saber todavía que los filósofos medievales sitúan la naturaleza como fuerza motriz entre el cuerpo y el alma:

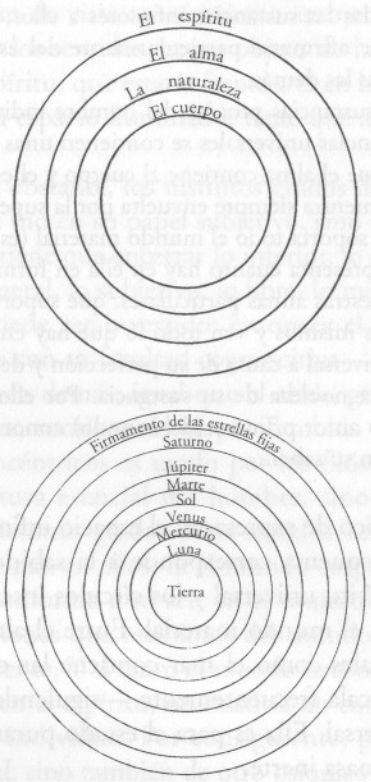
> Observa la fuerza de la naturaleza y encontrarás que encierra al cuerpo, porque tiene influencia sobre él, mientras el cuerpo la sufre, de modo que está envuelto por la naturaleza. Observa también el alma vegetativa; encontrarás que influye en la naturaleza y la domina y que la naturaleza está envuelta por esta alma y sufre sus efectos. Observa luego igualmente el alma racional y el espíritu; tanto la primera como el segundo comprenden todas las sustancias inferiores a ellos, al reconocer, penetrar y dominarlas. Esto puede afirmarse particularmente del espíritu, que es más sutil y más perfecto que todas las demás.
>
> Partiendo de estas sustancias propias del hombre individual, llegarás a la conclusión de que las sustancias universales se contienen unas a otras de la misma manera, en el sentido de que el alma contiene al cuerpo y el espíritu al alma; ya que la sustancia inferior se encuentra siempre envuelta por la superior, que la soporta y conoce. El alma universal soporta todo el mundo material (es decir: lleva el ser de éste en su propio ser); se representa cuanto hay en ella en forma de imágenes y lo contempla, al igual que nuestras almas particulares, que soportan sus cuerpos respectivos, se representan a los mismos y ven todo lo que hay en ellos. Más comprensivo todavía es el espíritu universal a causa de su perfección y de su facultad de desenvolverse (en todo) y por la nobleza de su sustancia. Por ello comprenderás también cómo el excelso y santo autor primero (del mundo) conoce todas las cosas y cómo éstas están contenidas en su saber...

Según este modo simbólico de expresarse, el espacio infinito que rodea al círculo exterior de nuestro esquema corresponde a la sabiduría divina. El propio círculo exterior es el espíritu universal y los círculos inscritos en él representan el alma universal y todo el mundo material. Entre el alma universal que contiene las almas individuales como el mar contiene las olas, y la totalidad del mundo material se intercala frecuentemente —siguiendo la doctrina de Plotino— la naturaleza universal. Ella es para el estado puramente material lo que la fuerza motriz para la masa inerte.

La totalidad de la existencia material se encuentra en cierto sentido caracterizada por la bóveda celeste que todo lo envuelve. Pero en el interior de la misma se repite la jerarquía de los grados de existencia en la forma de los cielos planetarios, tal como se ofrecen al observador desde la tierra. En este sentido dice Ibn Gabirol:

> Así como la existencia material refleja en su sustancia y en su forma la existencia espiritual, así el carácter comprensivo de las sustancias espirituales tiene su correspondencia en la comprensividad de lo material, ya que lo inferior es siempre imagen de lo superior... Por ello se puede afirmar de la sustancia espiritual que envuelve a la material, ya que ésta, conforme a su existencia, es contenida por ella, comparable a como todos los cuerpos están contenidos en el cuerpo único del cielo. La retroversión de la sustancia espiritual sobre sí misma, en la eternidad y en la duración pura, es reflejada por el movimiento giratorio celeste cerrado en sí.

Aquí recordará el lector la descripción que Dante hace de las esferas celestes, y esto no sin buena razón, ya que se trata en ambos casos de la misma visión del mundo, que se remonta, pasando por Avicena, a Platón y mucho más atrás.

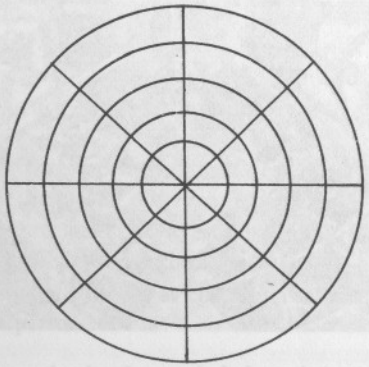


Las órbitas de los astros, que —vistas de un modo geocéntrico— parecen moverse en círculos cada vez mayores, se ofrecen como la imagen natural de los grados de la existencia. Los cielos astronómicos en sí no son estos grados, pero se corresponden con ellos, porque la existencia corpórea refleja, como dice Ibn Gabirol, la existencia psíquica y la espiritual. Lo mismo quiere decir Dante con estas palabras:

> Los círculos corpóreos son más amplios o más estrechos, con arreglo a la virtud que se difunde en todas sus partes... Por tanto, aquel círculo más grande, que lleva consigo todo el alto universo, corresponde al círculo (espiritual) que más ama y conoce... (*Paraíso* XXVIII, 64-72).

Para su exactitud como símbolo no importa si la imagen geocéntrica del mundo, tal como la conocieron Dante y los filósofos árabes, tiene validez científica o no: es suficiente con que corresponda a una experiencia humana común. Sin duda, el supuesto de que la tierra está inmóvil mientras los astros circulan alrededor de ella en órbitas más o menos amplias descansa sobre un error óptico; sólo que este error está en cierto modo fundado en la naturaleza del hombre; únicamente demuestra que las facultades de percepción sensorial son relativas; ninguna ciencia natural, por progresiva que sea, logra saltar por encima de esta relatividad; siempre queda adherido a ella algo de un error óptico. Sin embargo, el sentido más profundo de la imagen geocéntrica del mundo reside justamente en su simbolismo directamente dado. Si el espíritu divino contiene este mundo, no en el sentido espacial, pero sí según el ser, no es ningún error compararlo con el cielo no estrellado que lo comprende todo, en el que incluso el espacio infinito llega a su fin; si esta imagen es verdadera, entonces es exacto también ver la imagen de los estados inmateriales de existencia o conciencia en el orden jerárquico de los astros, que parecen circular en órbitas cada vez más amplias. No es casualidad el que sean también los astros los que dan luz y miden los tiempos.

Encierra un sentido muy profundo el hecho de que el esquema de los círculos concéntricos como símbolo del universo puede ser «leído» de dos maneras diametralmente opuestas y sin embargo complementarias entre sí: una vez de modo que el círculo más amplio, mejor dicho, lo que lo envuelve, es considerado como realidad más elevada, y otra vez de modo que el centro común de todos los círculos corresponde al origen divino. En cierto modo ambas «versiones» o interpretaciones se equilibran, pues, en efecto, el ser absoluto es tanto lo que contiene todo, como también el centro inconcebible de todo ser; en un sentido espacial esto no puede ser afirmado sin incurrir en una contradicción.



Si concebimos el esquema en forma «teocéntrica», comparando el centro con el origen divino «no entendido» obtenemos una imagen por medio de la cual podemos ilustrar del modo más simple la diferencia entre el pensamiento aristotélico y platónico: sería aristotélico imaginarse los distintos círculos —o lo

que significan— aisladamente: aislado de todo lo demás estaría también el centro. Sería platónico contemplar las similitudes que establecen la unión entre los distintos grados de realidad. De una manera gráfica expresaríamos esto haciendo partir del centro rayos o radios que cortan todos los círculos; todos los puntos situados sobre el mismo radio de no importa qué círculo entran en relación entre sí, son como huellas de la misma esencia sobre distintos niveles de existencia.

De ahí se puede deducir que el pensamiento aristotélico se ocupa principalmente de las relaciones lógicas sobre determinado nivel de existencia mientras el pensamiento platónico percibe el carácter simbólico de una cosa, mediante el cual está puesta en una relación vertical con las realidades de órdenes superiores. Ambos enfoques se pueden conciliar perfectamente, si somos conscientes de su diferencia; justamente en eso consiste la síntesis aristotélico-platónica de un Avicena o de un Avempace.

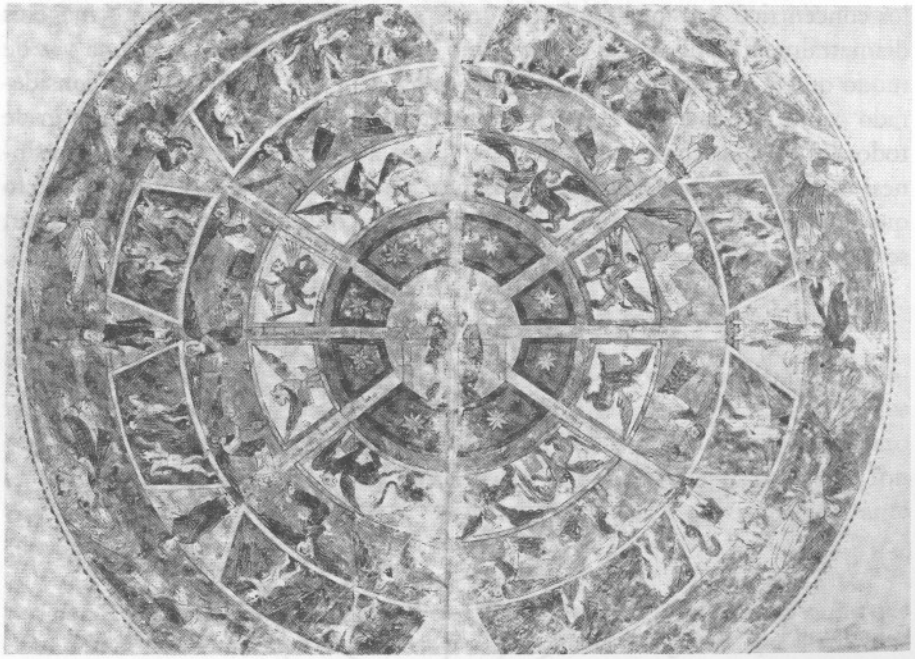


Figura 82 Representación cristiana de la jerarquía cósmica en el Apocalipsis del Beato de Liébana (Gerona), que debe haber sufrido la influencia de los modelos árabes. En el centro Cristo, juez del mundo. Hacia él conducen ocho senderos, al comienzo de cada uno una figura humana representativa de una virtud espiritual. En los senderos palabras de Cristo que representan el efecto mutuo entre virtud y gracia. El círculo exterior con los ángeles voladores recuerda que el «Reino de Dios» no sólo está en el interior, sino que, al mismo tiempo, lo comprende todo.

Podemos imaginar los círculos concéntricos más o menos numerosos. La distinción de los mundos de los espíritus, de las almas y de los cuerpos, que toma por modelo la estructura interna del hombre, es sólo la más sencilla; sólo el mundo psíquico encierra un sinnúmero de grados diferentes de ser o conciencia, y del mismo modo el mundo del espíritu se puede subdividir en muchos grados, aunque éstos no hayan de entenderse literalmente, pues dentro del espíritu no existen diferencias calculables.

Igualmente podemos imaginarnos más o menos numerosos los radios que, partiendo del centro, cortan los círculos. Si se les concibe como rayos de una sola fuente de luz, ésta no sería otra cosa que el espíritu universal o intelecto primero *(intellectus primus, al-'aql al-awwal)* que, emitido por su origen divino, ilumina todos los grados de la existencia y se refleja en cada uno de un modo más o menos refractado. Pero esto es un rasgo fundamental del pensamiento platónico, tal como lo entendían y desarrollaron los filósofos islámicos. El espíritu que produce todo conocimiento, que ilumina toda conciencia y que se manifiesta en toda inteligencia de un modo más o menos perfecto es esencialmente uno; múltiples y diferentes son las almas individuales pero no el espíritu, por más que se refleje de forma múltiple. Los filósofos islámicos, incluso los que están más cerca de Aristóteles, como Ibn Rušd (Averroes), del que hablaremos más adelante, mantienen todos esta doctrina de la unidad esencial del espíritu.

El filósofo Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127) escribe sobre el alma universal:

> El grado de existencia de esta alma está inscrito en el horizonte del intelecto agente (universal), que la envuelve por todas partes, al igual que ella envuelve la totalidad de las esferas celestes (es decir, la totalidad del mundo físico). Por ello se le puede —según enseñan los filósofos— limitar por dos círculos, aunque también esto haya de entenderse sólo en el sentido figurativo, ya que las sustancias espirituales no dependen del espacio. Un círculo externo toca la esfera del intelecto que todo lo envuelve, y un círculo interior rodea el centro de la tierra. Entre estos dos círculos se extiende, figurativamente, una recta que establece la unión entre ellos y que es llamada por los filósofos «escala de ascensión», pues gracias a ella la inspiración divina llega a las almas individuales puras; por ella bajan los ángeles y suben los espíritus puros hacia el mundo superior...

La imagen de la escala, por la cual bajan los ángeles y suben los espíritus, es un indicio de que los filósofos musulmanes y sus afines judíos no consideraban la filosofía como una ciencia puramente racional; la meta de la *ḥikma* a que aspiraba el filósofo *(ḥakīm)* era la unión con el intelecto agente *(al-'aql al-fa'ʿāl)* que está por encima de la existencia perecedera. Los filósofos Ibn Bāŷŷa (Avempace), que nació en Zaragoza a finales del siglo XI y murió en 1138 en

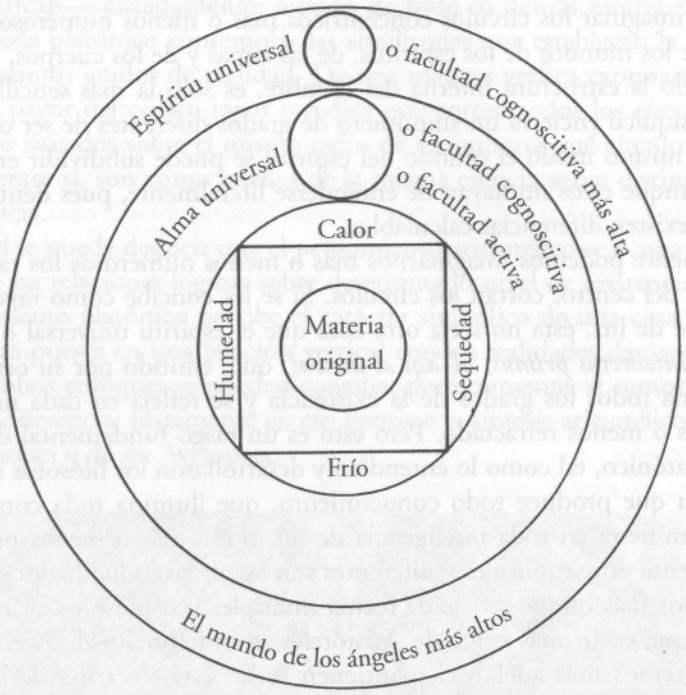


Figura 83 Representación esquemática de la jerarquía de Ibn Maṣarra: espíritu universal, alma universal, naturaleza y materia original según Muhyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī.

Fez, e Ibn Ṭufayl, que vivió en el siglo XII y era natural de Cádiz, han intentado describir esta ascensión espiritual del sabio.

En este punto queremos remontarnos a un filósofo español más primitivo, a Muḥammad b. Maṣarra; mejor dicho: no era un filósofo, sino un maestro del gnosticismo islámico, del conocimiento interior. Vivió entre 883 y 931. Ya en su adolescencia estaba rodeado por un círculo de discípulos. Por sus enseñanzas despertaba las sospechas de los teólogos, a las que se sustrajo haciendo un viaje a oriente. En tiempos de 'Abd al-Raḥmān III, primer califa español, volvió y pasó el resto de su vida en una ermita en la Serranía de Córdoba, impartiendo enseñanza a un grupo reducido de discípulos.

Ibn Masarra hizo suya la metafísica de Plotino, que era para él la clave de ciertos significados esotéricos del Corán. Al mismo tiempo, a través de la herencia plotínica, se remontó a Empédocles, haciendo de la doctrina de éste acerca de la materia original el punto de partida para una explicación comprensiva de la existencia que fue adoptada por muchos filósofos hispano-árabes.

En todo lo creado hay algo paciente y receptor que se halla frente al acto creador. Esta cosa paciente se puede comparar simbólicamente a una materia, de la cual está «hecho» el mundo. Con otras palabras, y para evitar el error de pensar que Dios ha creado el mundo de algo existente fuera de Él; la realidad es que el acto puro y la recepción pura, inseparables dentro de la esencia divina, se enfrentan en la existencia finita. Justamente esto caracteriza lo finito o creado: que acto y recepción, acción y pasividad se diferencian como dos polos extremos entre los cuales se desarrollan las criaturas. En esto el acto puro está siempre al lado de la unidad, como una luz que parte de una fuente, mientras que el polo receptor comparable a un espejo que refleja la luz, o como un medio que la refracta, es la raíz de toda pluralidad. Por ello se le llama también materia original (*hyle* en griego y *hayūla* en árabe), siguiendo la distinción griega antigua entre «forma» y «materia» que a su vez ha sido formulada según el ejemplo artístico, donde una forma existente en la mente es impresa en una materia original como algo material; ya Aristóteles dijo que la materia original en sí, antes de tomar una forma, no es ni visible ni imaginable. Y con esto Aristóteles sólo se refiere a la materia original de este mundo; tanto más se puede afirmar esto de la materia original en el sentido que le da Ibn Maṣarra. La materia original del universo no es ninguna cosa, es el fondo receptor de la existencia por antonomasia.

La jerarquía de los grados de existencia resulta de la distinción entre los polos activo y receptivo, por cuanto ambos polos se determinan mutuamente: de las nupcias del polo puramente activo con el puramente receptivo nace como primer grado una realidad relativamente activa, frente a la cual se halla como segundo grado otra realidad relativamente receptiva —figurativamente podríamos hablar de una «forma materializada» y de una «materia informada»; las nupcias de los polos se repiten de forma gradual hasta llegar a la materia sólo muy relativamente receptiva que es la base del mundo físico y que fue llamada por los filósofos latinos *materia signata quantitate*. Con todo ello, los dos polos primeros, el acto puro y la materia original, permanecen siempre iguales a ellos mismos: la materia original es, hablando en términos mitológicos, la madre siempre virgen del universo.

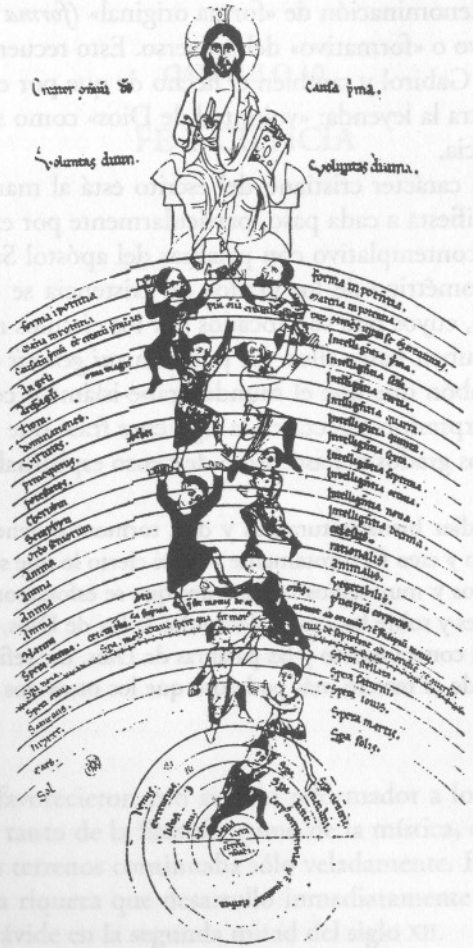
Para explicar el origen del mundo a partir de la materia original, Ibn Maṣarra utiliza la parábola de los polvitos solares que se remonta a 'Alī, yerno y heredero espiritual del Profeta. Sin la irradiación del sol que cae sobre ellas, las partículas de polvo suspendidas en el aire no serían visibles y sin estas partículas los propios rayos del sol no se distinguirían en el aire; las partículas del polvo corresponden a la materia original que en sí, sin el reflejo de la luz divina, carece de entidad. Gracias a esta parábola, la doctrina de la materia original recibe un sentido que va mucho más allá del horizonte de la filosofía, en cuanto ésta se

halla ligada al pensamiento deductivo. En último término, la parábola de las partículas de polvo iluminadas por el sol quiere decir que, comparado con lo absoluto, el mundo carece de entidad, no posee realidad propia, sólo es un reflejo del único absoluto. Tal concepto de la realidad recuerda la metafísica de los indios, la doctrina de *atmā*, la más alta identidad, y de *māyā* como causa del engaño cósmico, debido al cual lo absoluto que en sí es indivisible aparece múltiple. Sin embargo, no se trata en el caso de Ibn Maṣarra de una adopción de la metafísica india; su visión espiritual nace de un examen profundo del artículo de fe islámico, según el cual «no hay divinidad fuera de Dios»; el mundo no posee realidad independiente; si no sería una divinidad al lado de Dios; contemplado en sí aisladamente, es lo que es, pero frente a lo absoluto no es nada. Aquí se ha traspasado el límite del pensamiento deductivo, cosa que no quiere decir que la verdad en cuestión no pueda ser comprendida intelectualmente.

Ya pudimos ver, al hacer referencia a Dante, cómo la doctrina de los grados de existencia y su representación figurativa fueron adoptadas por el pensamiento cristiano. Como eslabón espiritual intermedio aparece el escrito latino de un autor cristiano desconocido, cuyo único ejemplar conservado se encuentra hoy en París, pero, según todos los indicios, fue compuesto en España y copiado en Boloña hacia fines del siglo XII. Describe la ascensión del alma a través de las esferas celestes, dando al mismo tiempo un panorama esquemático del universo, donde todos los elementos de la cosmología árabe e hispano-árabe aparecen en su justo lugar.

A primera vista, la obra parece describir el viaje del alma al más allá después de la muerte; pero en realidad se trata, al igual que en la *Divina Comedia* de Dante, de la ascensión del espíritu contemplativo a través de todos los estados del ser y de la conciencia hasta el origen divino. Dos dibujos que ilustran el manuscrito esclarecen este sentido: nos muestran figuras humanas de distintas edades que suben por la escala de las esferas celestes.

Lo que ha confundido a los investigadores modernos del manuscrito es la circunstancia de que la jerarquía de los cielos astronómicos, que —como en los cosmólogos árabes— son diez, son interpretados de tres modos distintos, aparentemente contradictorios: primero como grados de la perfección humana o de la virtud contemplativa, la segunda vez como grados del puro conocimiento de Dios y la tercera vez —con sentido negativo y por un orden invertido— como precipitación gradual del alma en estados de esclavitud y desgarramiento. Esta triple interpretación se explica del modo siguiente: Según Avicena, corresponde a cada uno de los cielos astronómicos tanto un grado del alma universal como un modo de conocer del intelecto universal; al mismo tiempo los cielos astronómicos son expresión de fuerzas naturales que dominan este mundo terrenal y que tienen para el alma que les es entregada necesariamente un carácter fatal y tiránico.



En el esquema que ilustra el manuscrito, los estados del mundo físico, psíquico y espiritual se representan todos de un modo continuo y como arrojados sobre un mismo nivel en forma de círculos concéntricos. El círculo exterior de esta jerarquía lleva el título: «el primer efecto, el primer ser creado, el origen de todas las criaturas, en el cual están contenidas las criaturas». Esto no es otra cosa que el espíritu universal *(rūḥ al-kull)* o la primera facultad cognoscitiva *(intelectus primus, al-'aql al-wal)* de los cosmólogos musulmanes. Desde el punto de vista cristiano, que no queda destacado aquí, se trata del reflejo inmediato del logos en la creación. Más allá, al exterior de este círculo, se hallan dos círculos más, el interior de los cuales con la denominación de «materia original» *(materia in potentia)*, lo que corresponde al polo paciente del universo, y

el exterior con la denominación de «forma original» *(forma in potentia),* que se refiere al polo activo o «formativo» del universo. Esto recuerda particularmente la doctrina de Ibn Gabirol y también el hecho de que por encima de todos los círculos se encuentra la leyenda: «voluntad de Dios» como señalando la última razón de la existencia.

No obstante, el carácter cristiano del escrito está al margen de toda duda. En el texto se manifiesta a cada paso, particularmente por explicarse los grados del conocimiento contemplativo con palabras del apóstol San Pablo. Por encima del sistema geométrico de los grados de existencia se halla la imagen de Cristo entronizado, cuyos pies son tocados por los círculos más altos y las figuras humanas que suben hasta ellos. La posición *sui generis* que ocupa la obra, su papel como eslabón que une el mundo árabe-islámico con el latino-cristiano, encuentra su expresión directa en la siguiente frase que pone punto final a la descripción de los grados del ascenso o descenso espiritual del alma:

> Las aquí citadas diez bienaventuranzas y diez tormentos generales eran, como yo tengo por verídico y creo fervorosamente —si es cierto lo que se transmite—, conocidos por los justos y muy sabios legisladores que se esforzaron por la salvación de los demás hombres y sobre los cuales descendió la luz de Dios, de modo que tenían sobre su lengua el conocimiento y las palabras de Dios, me refiero a Moisés, Mahoma y Cristo, siendo el tercero más poderoso que los otros dos y más potente en su discurso...»

Figura 84 *Wa lā gāliba illāh-Llāh* (no hay más vencedor que Dios).

CAPÍTULO 10

FE Y CIENCIA

Los almorávides favorecieron con su celo reformador a los juristas y éstos solían ser enemigos tanto de la filosofía como de la mística, de modo que la vida espiritual en estos terrenos continuaba sólo veladamente. El que no se detuviera lo demuestra la riqueza que desarrolló inmediatamente después de finalizar el dominio almorávide en la segunda mitad del siglo XII.

En el rico y delicioso al-Andalus, los almorávides perdieron rápidamente su dureza nómada. En el año 1146 eran vencidos en Marruecos por los almohades y, acto seguido, su imperio español empezó a desmoronarse, formando pequeños principados. Los almohades representan una segunda oleada beduina, que empezó inundando todo el norte de África hasta Trípoli y cuya rompiente alcanzó, a través del Estrecho, pronto también a España. Esta vez no salía del Sahara, sino del Alto Atlas y era acaudillada por la tribu de los beréberes Maṣmūda. Éstos no eran nómadas puros como los Ṣinhāŷa, sino agricultores y seminómadas; lo que más los distinguía de los almorávides era su actitud religiosa, que de un modo significativo estaba relacionada con la reforma espiritual del oriente musulmán. El fundador del movimiento almohade, Ibn Tumart, había estudiado en oriente en el círculo mágico del gran teólogo y místico persa Abū Ḥāmid al-Gazālī. Su mensaje, que causó tanto fervor entre los montañeses de

su patria, no era otra cosa que el dogma coránico de la unidad, el *tawḥīd,* liberado de concepciones demasiado antropomórficas de Dios y de una interpretación exclusivamente numérica de la unidad divina. El nombre de los almohades se deriva del árabe *al-muwaḥḥidūn* que significa «los confesores de la unidad (divina)». En los ojos de estos confesores, los almorávides, con su interpretación puramente externa del Corán, eran paganos, ya que concebían a Dios como un ser antropomórfico, dotado de toda clase de facultades, colocándolo al mismo nivel que sus criaturas; por tanto, caían en los mismos errores que el Corán condena en los paganos. De ahí y del relajamiento moral en que habían caído los beréberes Ṣinhāŷa al alcanzar poder y riqueza, los almohades derivaron el derecho de proclamar la «guerra santa» contra los almorávides.

El primer sucesor del «Bien guiado» *(mahdī)* Ibn Tumart, 'Abd al-Mu'min, tomó el título de califa y derrotó a los almorávides en el norte de África. Su sucesor, el califa Abū Ya'qūb Yūsuf, cayó en 1185 en la guerra santa contra los cristianos de la Península cerca de Santarem. El tercer califa almohade, Ya'qūb al-Mansūr, consiguió en 1195 en Alarcos la victoria decisiva contra los castellanos, que otorgó al imperio almohade su máximo poder, pero al mismo tiempo preparó su caída, pues despertó a los países cristianos de uno y otro lado de los Pirineos, incitándolos a oponer la máxima resistencia contra el amenazador «peligro moro». El papa Inocencio III convocó la cruzada y en el año 1212 el rey Alfonso de Castilla, llamado «el Bueno», al frente de un ejército cristiano unificado, derrotó a los almohades en las Navas de Tolosa. Alrededor de 1230 desaparecieron los últimos fragmentos del dominio almohade en España.

El imperio almohade, que superó al almorávide en extensión y poder, completó la obra de fundir todos los pueblos «moros» dentro de una cultura única que todavía hoy se puede sentir desde las costas atlánticas de Marruecos hasta Túnez. La España musulmana formaba parte de ella; ella regaló su riqueza espiritual a los países norteafricanos y, en compensación, fue renovada gracias a la inmigración beréber. En todos estos países los almohades impusieron su sello, en el cual se combinaba felizmente el carácter áspero del berberismo con lo que podríamos llamar genio metafísico del Islam. Donde mejor se ve esto es en la arquitectura de aquella época, que representa algo así como un comienzo nuevo para todo aquello que sería creado a continuación en la España musulmana, en Marruecos y Argelia; incluso el arte de la Alhambra, cuya riqueza brillante parece contrastar la sencillez áspera de los edificios almohades, está relacionado con éstos por su severidad cristalina.

La arquitectura almohade, con su limitación consciente a las formas esenciales y puramente geométricas, tiene una afinidad llamativa con el arte coetáneo de

los cistercienses en Borgoña y Francia. Los cistercienses utilizan en sus bóvedas por primera vez el arco apuntado, que los almohaces habían adoptado de oriente e introducido en el arte árabe occidental.

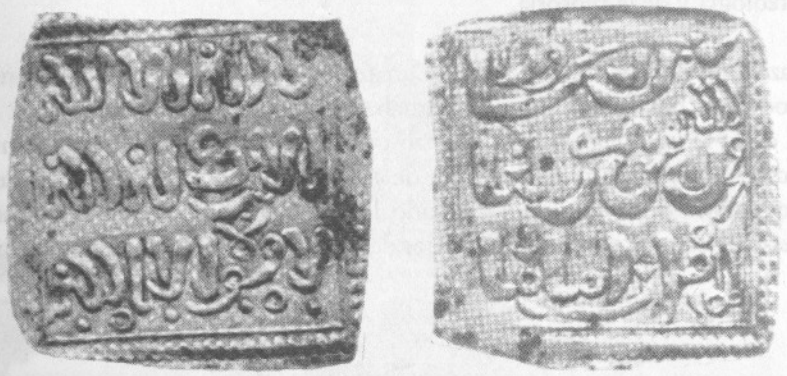


Figura 85 Un *murabba* (plata) con la forma típica de las monedas almohades: el cuadro en vez de la forma redonda debía señalar que con la aparición del *mahdī* Ibn Tumart había concluido el ciclo de los tiempos y comenzado un nuevo orden duradero del mundo.

El monumento almohade más importante en España es el alminar de la antigua mezquita mayor de Sevilla, conocido por la Giralda. Su parte superior y los balcones adornados de columnas delante de las ventanas han sido añadidos en tiempos del Renacimiento. La mezquita mayor, en cuyo lugar se encuentra hoy la catedral, fue edificada por el califa Abū Ya'qūb Yūsuf y el alminar fue empezado bajo el mismo monarca alrededor de 1184. Su arquitecto, llamado Aḥmad b. Baso —el nombre de Baso revela el origen romano—, es también el pretendido creador de las torres similares de la Qutūbiyya, gran mezquita de Marrākuš, así como de la Mezquita de Ḥasan en las afueras de Rabat, de la que sólo se conservan las ruinas. Como elemento decorativo de las torres se desarrolla el motivo —ya empleado en la mezquita de Córdoba— de las arquerías entrelazadas en una red geométrica que cubre las superficies mayores como un juego chispeante de luz y sombras.

Gracias a los almohades, los escritos de al-Gazālī, condenados y quemados por heréticos bajo los almorávides, llegaron a tener prestigio en España. Con su obra principal, la «Revivificación de las ciencias religiosas», al-Gazālī aspiró a una interiorización de la piedad general, satisfaciendo una necesidad sentida en amplias esferas. Curiosamente la intolerancia de los almorávides enfiló proa también al ataque del gran teólogo persa contra los filósofos. Sólo unos cuarenta años después de la muerte de al-Gazālī se libró el combate en España, y

Averroes, el pensador andaluz, escribió con retraso una refutación del ataque de al-Gazālī, que apenas tuvo eco en el conjunto del mundo islámico, pero que posee su importancia dentro de nuestro contexto, porque en él encuentra expresión todo el alcance del pensamiento de la época con sus polos extremos de la teología y de la filosofía.

Al-Gazālī no era, ni mucho menos, un teólogo apegado a la letra. Tampoco Averroes —o Ibn Rušd, como se llamaba en realidad— se colocó fuera de la esfera de la fe islámica. Ambos estaban convencidos de que el Corán contiene la verdad suprema y ambos gustaban de afirmar que había que comprender los escritos sagrados no sólo en su sentido literal, sino también en el figurativo. Pero es precisamente en este punto donde se distinguen las opiniones de uno y

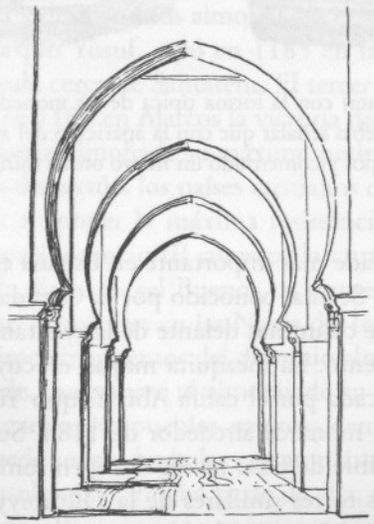


Figura 86 Arcos apuntados al estilo almohade.

otro. Para al-Gazālī el sentido más profundo del libro revelado se descubre por medio de la razón. En su escrito sobre la consonancia entre religión y filosofía explica que hay tres clases de hombres; los de primera, con mucho los más numerosos, sólo admiten pensamientos revestidos de conceptos tomados del mundo de las cosas; un segundo grupo de hombres cede a la persuasión, y el tercero, el más raro, sólo se deja convencer por argumentos concluyentes. Los escritos sagrados emplean un método de expresión válido para los tres grupos de hombres: por ello están revestidos de conceptos imaginativos, pero por su

Figura 87 La Giralda de Sevilla, antiguamente alminar de la gran mezquita almohade, edificada aproximadamente en 1190 por Aḥmad al-Baso. Sólo los balcones delante de las ventanas y el cuerpo superior de la torre que alberga las campanas pertenecen a la época renacentista.

contenido no están nunca en contradicción con la verdad que resulta de los principios directamente convincentes del pensamiento. Esta teoría le dio a Ibn Rušd en el mundo latino la fama inmerecida de haber enseñado una «doble verdad», como si hubiera dicho: a las multitudes ingenuas les tenéis que hablar de religión, pero a los espíritus instruidos les podéis descubrir la verdad científica. En realidad, la línea de separación que debemos cruzar entre la fe de un filósofo como Ibn Rušd y la de un teólogo familiarizado con la mística como al-Gazālī es mucho más sutil: para el primero, el texto revelado es algo como una alegoría que ha de interpretarse racionalmente; para el segundo es un símbolo que con la razón se puede comprender pero nunca agotar, de modo que el creyente sencillo sin formación filosófica posiblemente puede sacar tanto o más provecho que el filósofo que se basa en categorías lógicas. Indudablemente existían en muchos filósofos de aquella época ciertas tendencias racionalistas que podían conducir al menosprecio de la religión revelada; por ejemplo, encontramos una tendencia de este tipo en Ibn Ṭufayl, amigo y protector de Ibn Rušd, particularmente en su novela utópica «El vivo, hijo del vigilante», que llegó a conocerse en la Europa del siglo XVII, ejerciendo su influencia sobre determinadas sectas, como los cuáqueros, y tuvo un eco ilustrado en el *Robinson Crusoe.* Se trata de la historia de un muchacho que crece sólo en una isla solitaria y descubre, gracias a la simple observación de la naturaleza, a la reflexión y a los ejercicios espirituales inventados por él mismo, las verdades más profundas, ocultas tras los símbolos de la religión revelada.

Contra tales tendencias filosóficas lucha al-Gazālī y en su defensa recibe una fuerza particular debido al hecho de que no sermonea contra los filósofos desde el campo de la teología como lo habían hecho otros antes que él, sino que los combate en su propio terreno, utilizando las distintas doctrinas filosóficas unas contra otras para refutarlas; él llama esto «destrucción de los filósofos» *(tahāfut al-falāsifa).* En su contestación, que lleva el título de «Destrucción de la destrucción» *(tahāfut al-tahāfut),* Ibn Rušd señala, no sin cierta amargura, lo ilícito del procedimiento de al-Gazālī:

> Del hecho de producir el choque entre dos teorías contradictorias entre sí no resulta necesariamente su destrucción; con esto sólo se origina la confusión. La mayoría de las pruebas que este al-Gazālī aduce para combatir a los filósofos no son otra cosa que dudas que surgen cuando detalles aislados de una filosofía entran en contradicción con otros; pero esto es una refutación imperfecta. Tal refutación sólo tendría validez si acertara en demostrar que todo el sistema en cuestión contradijera a las propias realidades...

Aquí sólo podemos darle razón a Averroes.

Uno de los problemas debatidos entre teólogos y filósofos, quizá el más debatido de todos, es si el mundo tiene un comienzo temporal o no. Visto de un

modo muy general, nos encontramos con dos interpretaciones y dos simbolismos enfrentados: por un lado, la versión bíblica y coránica de la creación del mundo como suceso; por otro, la griega filosófica para la cual la relación entre origen divino y cosmos es comparable a la relación entre un foco de luz y su irradiación. Los filósofos no discutían en que el mundo hubiera sido creado, pero para ellos este carácter creado no significaba más que una dependencia en el ser. Al igual que los rayos de sol no existirían sin éste, también la existencia del mundo depende enteramente de su causa original divina. Según esto el mundo tiene comienzo, pero no temporal sino puramente jerárquico y lógico. Tal opinión no es gráfica y encierra sin duda el peligro de asimilación entre Dios y el mundo.

Frente a esto el mito de la creación temporal del mundo destaca de un modo inequívoco la distancia inmensurable entre lo perecedero y lo eterno. No sólo para el creyente perteneciente al pueblo llano la diferencia entre la realidad absoluta de Dios y la realidad relativa del mundo, entre el ser y el parecer se expresa del modo más directo en que «todas las cosas son perecederas excepto su Faz» (la faz de Dios) (Corán XXVIII, 88). El gran argumento que los filósofos aducían en defensa de su tesis es que no puede haber variación en la esencia divina; Dios es creador desde la eternidad y por ello existe un mundo desde la eternidad. Si el mundo hubiera sido creado en un momento determinado, tendría que haber producido dentro de Dios un cambio, una transición de la potencia al acto, cosa que es imposible. A esto contesta al-Gazālī que no existe «tiempo anterior a la creación del mundo», ya que el tiempo ha sido creado al mismo tiempo que el mundo; existe Dios tal como es desde la eternidad, al margen de todo tiempo, y existe el mundo y con él el tiempo, pero no hay antes ni después ni duración alguna que afecte a Dios.

En efecto, esta argumentación es fuerte. Según esto podríamos caracterizar la posición respectiva de teólogos y filósofos del modo siguiente: Los filósofos tienen razón al decir que Dios es creador desde la eternidad, pero se equivocan al decir que el mundo ha sido creado desde la eternidad. En cambio, los teólogos están equivocados al adscribir al acto divino de la creación un momento dentro del tiempo, pues con esto transfieren la dimensión temporal al propio Dios. Sin embargo, tienen razón al hablar de un comienzo del tiempo mismo. Un análisis minucioso nos revela que el caso es éste: Tanto al comienzo como el fin del mundo no se pueden determinar en el tiempo, están fuera del tiempo; por consiguiente, la duración del mundo es imprevisible, tanto hacia atrás como hacia adelante y, sin embargo, frente a la eternidad divina —al «eterno ahora» de Dios— encoge y se convierte en un trecho totalmente finito. Se trata en la comparación de tiempo y eternidad de la transición de una dimensión esncial a otra dimensión esencial, transición que está fuera del alcance tanto de la dialéctica filosófica como de la sistemática teológica.

Frente a la afirmación de que el propio tiempo ha sido creado y por tanto necesita tener un comienzo, coloca Ibn Rušd su cosmología basada en Aristóteles, según la cual el tiempo no es otra cosa que la medida del primer movimiento circular comprensivo del cielo, que a su vez representa un término intermedio entre lo eterno y lo efímero. Este movimiento es la expresión espacial más general del devenir, que existe en la transición de la potencia *(potentia)* al acto *(actus)*. Ahora bien, la potencia que a través del movimiento del cielo es transformada una y otra vez en acto, tiene que ser, con arreglo al carácter constante e infinito de este movimiento, inagotable. Con otras palabras esto quiere decir que el mundo es perecedero en sus partes, pero no en sus fundamentos. No sería justo sonreír ante esta cosmología, ya que la circunstancia de que el movimiento circular constante —que en realidad corresponde a la rotación de la tierra sobre su propio eje— sea atribuido a la bóveda exterior del cielo, no perjudica la argumentación de Averroes; en el fondo, ésta mantiene su validez, si sustituimos el movimiento circular sideral, por el cual seguimos midiendo el tiempo aún hoy, por otro movimiento absolutamente constante e infinito, v. g., el movimiento de la luz, que efectivamente desempeña el papel de tal constante en la astronomía actual. La argumentación de Ibn Rušd sería entonces aproximadamente ésta: la circunstancia de que el movimiento de la luz es siempre y en todas partes el mismo demuestra que la materia de la cual procede es eterna. En realidad no se puede demostrar la constancia absoluta de algún movimiento, nunca vemos más que un segmento espacial y temporalmente limitado del cosmos. La equivocación de Ibn Rušd está en que saca conclusiones sobre lo eterno, basándose en lo perecedero, como si no existiera otro acceso a lo eterno.

Al-Gazālī había rechazado *a priori* toda la argumentación cosmológica poniendo en duda la propia ley de causa y efecto. Dios, decía, no está cuando actúa sometido a tal ley. Él puede hacer lo que Él quiera. En este punto al-Gazālī no juzga como místico o sufí; se remonta sencillamente a la teología clásica de al-Aš'ārī, que había desarrollado esta doctrina hasta el absurdo, hasta llegar a afirmaciones como ésta: el fuego no arde porque esto va implícito en su naturaleza, sino porque Dios, cada vez que quiera, crea el ardor en presencia del fuego. Contra esto se subleva Ibn Rušd, y con razón: despedazar la ley de la causalidad de esta manera equivale a negar toda consecuencia del pensamiento; en tal caso, toda discusión sobre verdad y error perdería su sentido.

Al fin y al cabo, toda la discusión tiende hacia el problema de si el mundo es necesario o no. Para los filósofos, la existencia del mundo es necesaria, porque toda necesidad de menor categoría supone la necesidad del mundo. El hecho de que dos por dos son cuatro demuestra fundamentalmente que el mundo no puede ser otro distinto del que es. Sin embargo, para los teólogos, la afirmación de que el mundo es necesario está en contradicción con la libre voluntad divina. Dios no se ve forzado ni a crear el mundo ni a crearlo tal como es. Según la teoría de al-Aš'ārī, todas las posibilidades son iguales ante la voluntad divina: Dios no escoge esta o aquella posibilidad por tener en sí alguna ventaja, sino porque Él, sin causa alguna, lo quiere así.

Entre estas dos posiciones opuestas, la filosófica y la teológica, no parece haber acuerdo. Sólo logra franquear el abismo entre ambas la teodicea de la mística islámica, para la cual el mundo no es otra cosa que una autorrevelación de Dios *(taŷallī)*, según la expresión divina transmitida por el propio Profeta *(hadīt qudsī)*: «Yo era un tesoro escondido y deseaba ser conocido; entonces creé el mundo.» Por tanto, el mundo contemplado en sí es «posible», ya que su existencia no depende de él mismo, pero fundamentalmente desde la perspectiva de Dios es «necesario», ya que es expresión de la esencia divina, en la medida en que ésta pueda expresarse en formas finitas; así, pues, nace simultáneamente de la necesidad y de la libertad, ya que Dios es la libertad misma.

En relación con la doctrina de las posibilidades dice Muigyī-Dīn Ibn al-'Arabī: «Desde el punto de vista puramente lógico, es posible algo que igualmente puede suceder como no suceder. Pero aquello que sucede en realidad, resulta de la esencia de la posibilidad en cuestión, de lo que es en su fondo atemporal», ya que toda posibilidad surge de la misteriosa «autodeterminación» *(ta'ayyun)* de lo absoluto y es como un lugar en que éste manifiesta de un modo finito su realidad infinita. Pero con esto se ha llegado al límite extremo de lo expresable.

Abū-l-Walīd Muḥammad b. Rušd nació en 1126 en Córdoba. Su padre y su abuelo habían sido ambos famosos juristas. Él mismo estudió, aparte de teología, derecho y poesía, que forman parte inexcusable de la carrera de un hombre que se ha de dedicar al servicio del Estado, las disciplinas de medicina, matemáticas, astronomía y filosofía. Fue nombrado juez supremo de Sevilla, ciudad que, después del ocaso del califato cordobés, pasó a desempeñar el papel principal en la España musulmana. Su amigo Ibn Ṭufayl, filósofo y médico, lo introdujo como sucesor suyo en la corte del soberano almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, y él conservó el favor de la dinastía hasta que los juristas, enemigos de la filosofía, sublevaron al pueblo contra él, cosa que obligó al tercer califa almohade, Ya'qūb al-Manṣūr, a mantenerlo bajo su custodia protectora. Murió en 1198 en Marrākuš.

Frecuentemente se afirma que en Averroes la filosofía árabe alcanzó al mismo tiempo su apogeo y su fin. En esta afirmación sólo es cierto el que Averroes es el último pensador aristotélico de gran talla en el occidente islámico; incluso es, en cierto sentido, el aristotélico más puro de toda la filosofía árabe y por ello representa una orientación que se aparta lateralmente de la gran línea iniciada por al-Fārābi e Ibn Sīnā que tiende a la síntesis del pensamiento aristotélico

con el platónico, orientación comparable a un movimiento regresivo aislado, como quizá sólo pudiera darse en España y en su relativo aislamiento. El desarrollo de la filosofía islámica en el sentido aviceniano no se detuvo, siguió adelante en oriente, mientras que la obra de Ibn Rušd, su «gran comentario» a Aristóteles, apenas tuvo eco allí. En cambio pasó, gracias a sus traducciones hebreas y latinas, al occidente cristiano, donde en su calidad de reproducción más extensa de la filosofía aristotélica tuvo por consecuencia una verdadera revolución en el pensamiento científico. El filósofo cordobés fue sin duda el intérprete más agudo y más fiel del gran pensador griego.

Él mismo estaba convencido de que toda verdad accesible para el pensamiento humano estaba contenida, en principio, en la doctrina de Aristóteles. Sin embargo, en un punto Averroes fue más platónico que aristotélico: precisamente al suponer la naturaleza universal del espíritu.

Todo conocimiento, basado en el pensamiento o no, individual o genérico o puramente cósmico, es producido por una misma luz, el espíritu universal, el espíritu puro es el que verdaderamente conoce en todos los seres; sin su unidad sobrenatural no existiría ninguna verdad más allá de la impresión puramente individual.

Partiendo de la distinción aristotélica entre potencia y acto que puede aplicarse a todo proceso y suceso, Ibn Rušd concibe el propio acto de conocer como una «actualización» (conversión en acto). Según esto las formas de las cosas que yacen yermas en la materia son sacadas a luz por el espíritu: sólo por él se convierten en formas generales, cognoscibles, por él se retransforman en unidad, de modo que el espíritu es como una llama en la cual se iluminan las formas del mundo en la misma medida en que la llama las consume.

Según esta doctrina, el alma, que distingue al individuo como tal, aparece como forma temporalmente destacada de la materia por efecto del espíritu. Otra cosa enseñaban los platónicos como Ibn Sīnā o Ibn al-Sīd de Badajoz; para ellos las determinaciones originales de todos los seres, sus formas esenciales, están contenidas ya indistintas en el espíritu universal; se distinguen porque el espíritu es refractado por el alma universal como un rayo de luz blanca que, al pasar por un prisma, se desdobla en diversos colores. Sin embargo, este concepto está en contradicción con el aristotélico, que deriva la forma de la materia. Pero ¿cómo puede entonces ser inmortal el alma que, según su naturaleza, está ligada a la forma? Averroes no contesta a esta pregunta; sólo dice: «Creo que el alma es inmortal, pero no puedo demostrarlo.»

Si la filosofía de un Averroes ha permanecido sin continuación directa en el occidente musulmán, esto no sólo está en relación con la victoria de la teología escolástica; más bien se explica por el inaudito florecimiento de la mística que vivió la España musulmana del siglo XII y que llegó a su apogeo en la persona-

lidad sobresaliente de Muḥyī-l-Dīn Ibn-al-'Arabī, «maestro máximo» del Islam occidental. Su doctrina, basada en la interpretación mística del Corán, ha atraído hacia sí todos los elementos contemplativos espirituales que contenía la filosofía, particularmente el legado platónico. No en vano se le ha apodado a Ibn al-'Arabī *«Ibn Aflatūn»* («hijo de Platón»). Casi se podría decir: la filosofía hispano-árabe no ha sido derrotada por los juristas, sino que se ha ahogado en el oceáno de la contemplación sufística de Dios. Sin embargo, es digno de notar que Ibn Rusd, cuyas obras habrían de producir tanta división de opiniones en Europa, conoció a Ibn al-'Arabī joven y predijo su alta misión.

CAPÍTULO 11

LA MÍSTICA

Si los sufíes —así se les llama a los místicos musulmanes con arreglo a su nombre árabe *(ṣūfī* en singular, *ṣūfiyya* en plural)— distinguen entre el «exterior» y el «interior» de la religión, entre su «cáscara» y su «pulpa», no sólo comprenden como exterior lo que llamaríamos comúnmente «externo», a saber: costumbres y hábitos, sino la religión en su aspecto obligatorio para todos como forma o ley de fe *(šarī'a);* esto es el aspecto externo no sólo de valores éticos sino de la verdad o realidad *(ḥaqīqa)* divina, que representa el contenido íntimo de la forma revelada de la fe. Ésta es «cáscara» porque revela y oculta simultáneamente su «pulpa», pues una cosa no es posible sin la otra; revelar significa revestir de una forma y toda forma tiene límites, mientras la verdad divina en sí es ilimitada.

Entre ambas cosas, entre la forma y el sentido, se encuentra el camino espiritual *(ṭarīq)* que tiene sus propias condiciones, medios y grados. Lo que significa la religión en su forma obligatoria para todos, como dogma, culto y comunidad, es evidente para todo musulmán. Mas su sentido interno no es accesible para todos, aunque la fe a través de la forma permita vislumbrarlo más o menos. La intuición lo va separando de la forma, pero sólo se hace directamente accesible al que lo anhela con toda su alma y sigue en ello las enseñanzas de un

maestro que ha seguido el mismo camino antes que él. No basta la enseñanza por escrito; el maestro transmite al discípulo, juntamente con su enseñanza oral, la influencia espiritual que él mismo ha recibido de su propio maestro y que, eslabón por eslabón, se remonta hasta el origen de la «cadena» hasta el Profeta. Así contesta la mística islámica *(al-taṣawwuf)* a la pregunta por su origen.

El sentido interno, la *ḥaqīqa,* es en sí independiente de la forma externa, *šarī'a,* y esto tiene que manifestarse a veces en las palabras y en la actitud de los sufíes, debido a que rompen la «cáscara» para favorecer la «pulpa»; entonces el escándalo es inevitable. Pero más frecuentemente el saber algo acerca del sentido obliga al místico a consentir en la forma y conservarla, ya que ésta garantiza, a su nivel, al sentido; en tal caso la mística permanece implícita y más o menos oculta; en este aspecto es comparable a la sangre del corazón, que vivifica al cuerpo visible de la religión desde dentro. Sabiendo esto se comprende que es tanto como imposible seguir con exactitud histórica el desarrollo y la pervivencia de la mística. Si ésta produjo en ciertas épocas y en ciertos lugares, como en la España musulmana de los siglos XII y XIII, un florecimiento manifiesto, esto no quiere decir que no hubiera existido antes. Ibn Maṣarra, cuya doctrina metafísica fue mal interpretada no sólo por los doctores del «saber externo» sino hasta por un filósofo como Ibn Ḥazm, fue un sufí sin lugar a duda. También sabemos que en el siglo X visitaron Córdoba un sufí procedente del Jurasán y otro de Antioquía. Un hilo sutil conduce de Ibn Maṣarra a la escuela sufista de Almería, que floreció en el siglo XI y cuyo maestro más destacado fue Abū-l-'Abbās b. al-'Arīf. Éste resumió el camino espiritual en reglas concretas, válidas para una comunidad de cierta consideración. Tal comunidad sufrió persecución por parte de los intolerantes almorávides, y uno de los sucesores de Ibn al-'Arīf, el maestro al-Qaysī, se retiró con sus discípulos o *murīdūn* al Algarbe *(al-garb),* serranía al sur del actual Portugal, donde —cabeza espiritual de una comunidad caballeresco-mística— supo resistir a los almorávides durante veinte años, hasta su muerte acaecida en 1151. Fuerte influencia irradiaba de Abū Madyan Šu'ayb, nacido en 1126 cerca de Sevilla, que emigró siendo niño a Marruecos para seguir allí las enseñanzas de varios maestros, cuya filiación espiritual era en parte oriental. Ibn al-'Arabī lo llamaba su maestro y «portavoz de este camino espiritual en occidente». Cuando Abū Madyan murió en 1198 en Argelia —su tumba cerca de Tremecén sigue siendo aún hoy un lugar de peregrinación— la mística estaba en pleno florecimiento en todo el imperio almohade. Comparado con la vida espiritual del oriente islámico, era un florecimiento tardío, que se producía en España y el cercano norte de África; sin embargo, habría de influir a su vez en oriente. Alrededor de 1200 emigró a oriente Ibn al-'Arabī; más tarde le siguieron otros sufíes andaluces, como Ibn

Sab'in de Murcia y su discípulo Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Šusturī, que moriría en 1269 en Damieta, así como Abu-l-'Abbās al-Mursī, también de Murcia, que vivió como sucesor del famoso fundador de orden magribi Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī en Alejandría, donde murió en 1287. Otros místicos andalusíes se establecieron en la soledad de las montañas marroquíes, donde su tradición no se ha interrumpido jamás.

Contrastando con la filosofía, que siempre procede por raciocinio, incluso cuando se encuentra con verdades metafísicas, la mística tiene como punto de partida la certeza de lo absoluto e infinito. Mas esta certeza no se encuentra en el nivel racional sino en el espíritu puro, o con palabras sufísticas: en lo más íntimo del corazón, en el centro esencial del hombre. Allí reside, oculta o manifiesta, según el sueño de la conciencia agotista común la tiene velada o el recuerdo atemporal *(ḏikr),* la *amnesis,* en el sentido platónico de la palabra, la hace presente.

En este sentido, Abū-l-'Abbās b. al-'Arīf hace hablar al propio Dios: «El conocimiento (interior) es mi camino real, el saber (racional) es sólo un indicio que me señala. El sabio se dirige hacia mí con argumentos, el conociente saca conclusiones partiendo de mí, aquél es sabio con respecto a mí, éste por mí.»

La certidumbre de lo absoluto implica necesariamente y como sombra de ella misma la conciencia de una naturaleza relativa, caduca y por tanto ilusoria del mundo y del propio yo. El reflejo de ello en la mente es la pobreza espiritual *(al-faqr),* según la cual los caminantes en la vía mística son llamados los «pobres» o más exactamente los «necesitados de Dios» *(al-fuqarā' ilà-llāh).* Todavía más directamente se refleja la certeza espiritual en la sinceridad *(al-ṣidq),* que en este contexto no sólo equivale a la ausencia de hipocresía, se refiere a una carencia de división interior, una contemplación no turbada por intención egoísta alguna, y justamente esto es también la condición previa para el conocimiento.

En su libro de las virtudes espirituales que lleva el título de «Los ornatos de las sesiones» *(Maḥasin al-maŷālis)* rechaza —o supera— Ibn al-'Arīf la virtud en el sentido ordinario, «moralista» de la palabra.

La virtud contemplativa ha de ser libre de cualquier intención que pudiera confirmar indirectamente los límites del yo humano; no debe aspirar a ninguna recompensa, ni en esta vida ni en la otra; tampoco debe medir a Dios con medidas humanas. Así la verdadera gratitud consiste simplemente en agradecer un beneficio; los que aman a Dios le están agradecidos hasta en el sufrimiento, ya que su gratitud no nace de algo en particular; expresa simplemente que son conscientes de la fuente divina de su existencia. Así la virtud —la gratitud, la paciencia, la humildad, la dignidad, la fortaleza, la bondad, etc.— se convierte de un modo de acción en un modo de ser, del ser no intencionado, abierto hacia el infinito interior.

La virtud sufística no es una virtud social, gusta de esconderse bajo el ropaje de la insignificancia.

Me escondí ante mi tiempo a la sombra de sus alas.
Mi ojo ve este tiempo, pero él no me ve.
Si preguntas a los días cuál es mi nombre, no lo conocen;
ni el lugar en que me encuentro, sabe dónde estoy.

Abū Bakr Ibn al-'Arabī al-Hātimī, el que llevaba el nombre honorífico *Muḥyī-l-Dīn,* «vivificador de la religión», y que era llamado por la posteridad *al-šayj al-akbar,* el «mayor maestro», vio la luz del mundo en Murcia, en el año 1165. Pasó su juventud particularmente en Sevilla, donde su padre desempeñaba un alto cargo en la corte. Entre finales del siglo XII y principios del XIII viajó por el norte de África hacia oriente, a la Meca, donde encontró en una familia sufí persa a la muchacha cuya belleza y santidad se convirtieron para él en símbolo viviente de la sabiduría divina, como lo fue Beatriz para Dante. En viajes posteriores que le pusieron en contacto con muchos sufíes famosos de su época llegó en dirección oriental hasta Conya, en Anatolia. Finalmente se estableció en Damasco, donde murió en 1240. La mezquita donde se encuentra su tumba, que aún hoy sigue siendo un lugar de peregrinación, está situada al pie del monte Kasyūn.

En sus memorias Ibn al-'Arabī nos da la descripción gráfica de varios maestros sufíes que había conocido en su juventud en Sevilla:

El primero al que encontré en mi camino hacia Dios fue Abū Ŷa'far al-'Uruynī. Llegó hacia nosotros a Sevilla, cuando yo acababa de conocer este noble camino; así, pues, fui uno de los que se apresuraron en ir a escucharle. Entré junto a él y encontré a un hombre totalmente poseído por el recuerdo de Dios *(ḏikr).* Después de decirle yo mi nombre y comunicarle mi deseo, me dijo: ¿Así, pues, has decidido tomar el camino hacia Dios? A eso contesté: El siervo decide, pero Dios confirma. Entonces dijo: ¡Cierra la puerta, corta las ataduras y persevera junto a Aquel que regala sin límites, hasta que te hable sin velo! A continuación me puse a servirle hasta que recibí la iluminación.

Era un beduino inculto, no sabía ni escribir ni aritmética, pero cuando hablaba de la unión con Dios, no se cansaba uno de escucharle. Gracias a su fuerza de voluntad era capaz de atar los pensamientos de los demás, de hendir con su palabra la existencia. No se encontraba jamás en otra actitud que invocando a Dios, en estado de pureza corporal y vuelto hacia la Meca...

Una vez que yo estaba sentado a su lado entró un hombre acompañado de su hijo, le saludó y dijo al muchacho: 'salúdale' —por aquel entonces el maestro ya estaba ciego—. Luego dijo: 'Señor nuestro, este hijo mío conoce de memoria todo el Corán; es un conservador del Corán.' Entonces el rostro del maestro perdió todo su color; Abū Ŷa'far dio un grito y un estado espiritual bajó sobre él; entonces dijo: 'El Eterno es el que conserva lo perecedero, el Corán conserva a tu hijo y a todos nosotros.' Esto se debía a su concentración constante en la presencia de Dios... Se entregaba frecuentemente a la reflexión y en todos sus estados era feliz con Dios. La última vez que le visité fui acompañado por un grupo de amigos. Algunos de ellos habrían querido hacerle preguntas (pero no se atrevían). Entonces levantó de pronto la cabeza y dijo: 'Tomad esta pregunta; te la he adjudicado a ti, Abū Bakr' —y me señaló a mí—: 'No ceso de admirarme del dicho de Abū-l-'Abbās b. al 'Arif: Para que quede reducido a nada lo que nunca ha dejado de existir. (El dicho se refiere a la extinción del yo en Dios). Ahora bien, sabemos que aquel que no ha existido nunca no es nada y el que no ha dejado nunca de existir, es eterno; ¿qué ha querido decir con esto? ¡Contestad!' Nadie de entre el grupo supo contestarle. Entonces se volvió hacia mí. Probablemente yo sería el único de entre todos que sabía la respuesta correcta a la pregunta y sentí la tentación de pronunciarla. Sin embargo, me callé, porque mantenía a mi lengua bajo control severísimo. El Maestro lo sabía y por ello no insistió más en que le contestara...

Nuestro maestro Abū-l-Ḥaŷŷāŷ tenía un rango espiritual elevadísimo. A pesar de ello no cesó nunca de vivir del trabajo de sus manos, hasta cuando estaba ya demasiado débil para ejercer cualquier actividad. A partir de entonces se alimentaba de lo que le llevaba la gente... Rebosaba de bondad para con todos los hombres... Nunca entró nadie en su casa sin que le hubiera ofrecido algo de comer, mientras poseía alguna cosa, y esto sin preocuparle para nada si eran muchos o pocos los visitantes o si había muchos o pocos alimentos en su casa, nunca guardaba nada aparte. Una vez cuando yo estaba con él, llegó todo un grupo de hombres a visitarle. 'Hijo mío', me dijo, 'baja la cesta de la comida para ellos.' Yo fui a buscarla y sólo encontré en ella un puñado de guisantes, los puse delante de los huéspedes y ellos se sirvieron...

En el patio de la casa rural que habitaba, había un pozo con garrucha, del que sacaba el agua para sus abluciones (prescritas por la religión). Al borde de este pozo crecía un olivo que llevaba hojas y frutos y tenía un tronco voluminoso. Una vez mi amigo le dijo al maestro: 'Señor mío, ¿por qué has plantado el olivo aquí donde te quita sitio junto al pozo?' Entonces el anciano se volvió y miró —por esa época su espalda estaba ya encorvada por los años—, luego dijo: 'Yo me he criado en esta casa, pero —por Dios— hasta hoy no me he fijado en este olivo!' Esto se debía a que estaba siempre concentrado en su corazón. Ni yo ni otro cualquiera lo hemos visitado jamás sin encontrarle leyendo el Corán; nunca cogía otro libro hasta que murió.

Poseía una gata negra a la que nadie podía prender o tocar con la mano y que solía dormir en su regazo. Me decía: 'Dios me ha dado en esa gata un medio para distinguir a los santos de los demás hombres, pues este comportamiento huraño que ves en ella, no es en vano; Dios le ha dado confianza en Sus santos.' En efecto, he podido observar cómo a veces, cuando venían determinados visitantes, se restregaba las mejillas en sus piernas y se pegaba a ellos mientras huía ante otros. Un día entró

nuestro maestro Abū Ŷa'far, del que hemos hablado anteriormente. Fue la primera vez que éste visitaba a Abū-l-Ḥaŷŷāŷ. La gata estaba en la última habitación y salió de ahí y miró al maestro Abū Ŷa'far cuando todavía no había tomado asiento y nuestro maestro Abū-l-Ḥaŷŷāŷ le estaba diciendo en ese preciso momento: '¡Siéntate!' A continuación pegó un salto hacia el pecho del huésped, echó sus brazos alrededor de su cuello, restregándose la cara en su barba. Entonces se levantó Abū-l-Ḥaŷŷāŷ e invitó al huésped sin decir una palabra a que se sentara en su propio sitio. Más tarde me dijo: 'Tal como se ha comportado en esta ocasión, no se lo había visto con nadie más.' La gata permaneció al lado del huésped hasta que éste abandonó la casa.

Un día cuando yo estaba con él en una reunión entró un hombre que tenía en sus ojos un dolor tan violento que gritaba como una mujer con dolores de parto; la gente apenas pudo resistir sus gritos. Cuando el maestro lo vio, empalideció y empezó a temblar. Luego alargó su mano bendita y la impuso a los ojos del hombre; al momento cesó el dolor de éste, que cayó al suelo yaciendo allí como si estuviera muerto. Después se levantó y salió con toda la multitud libre de dolores...

Entre los maestros sufíes de Ibn al-'Arabī había una mujer llamada Nūna Fātima; de ella cuenta:

Cuando la conocí tenía ya más de noventa años. Sólo se alimentaba de restos de comida que la gente arrojaba a su puerta; comía muy poco. Pero cuando estaba sentado a su lado, sentía reparo de mirarle la cara, tan florecientes eran sus mejillas, tan atractivo era su rostro a pesar de sus noventa años... Podría haber sido tomada por una joven de catorce años, tan gracioso y delicado era su aspecto...

Solía decir: 'De todos los hombres que vienen a verme no me agrada ninguno excepto éste' —con ello se refería a mí—. ¿Y por qué eso?, se le preguntaba y ella contestaba: 'Todos los demás de entre vosotros sólo me visitáis con una parte de vosotros mismos, dejando las partes restantes con sus negocios, su casa, su familia, sólo este Muḥammad Ibn al-'Arabī, mi hijo y mi consuelo, cuando viene hacia mí, está aquí con todo su ser; si está sentado aquí, está totalmente presente, no deja nada de su alma en ninguna parte, y así hay que ser en esta vía espiritual...'

Una vez la oí decir: 'Me asombro de aquel que dice que ama a Dios y al mismo tiempo no está contento en Él, siendo así que Dios es el único objeto de su mirada, pues en cualquier cosa que miren sus ojos, sólo le ven a Él, sin que Él se escondiera un solo momento ante su vista. ¿Cómo pueden afirmar esas gentes que aman a Dios y llorar al mismo tiempo?' Después se volvió hacia mí: 'Y tú, hijo mío, ¿qué dices de lo que acabo de decir?' Le contesté: 'Madre, tú dices lo que has de decir.'

Un día cuando estábamos reunidos entró de repente una mujer en la vivienda y me dijo: 'Hermano mío, me han contado que mi esposo se encuentra en Jerez de Sidonia, ha tomado mujer allí. ¿Qué te parece?' Yo le contesté: 'Deseas que regrese.' Contestó: 'Sí.' Acto seguido me volví hacia la maestra y dije: 'Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?' Ella contestó: '¿Y qué es lo que tú deseas, hijo mío?' Yo dije:

'Que tú atiendas su deseo que también es el mío, es decir, que regrese su esposo.' Entonces exclamó: '¡Oír es obedecer! Enviaré la *Fātiḥa* (la primera azora del Corán) hacia él y le encargaré que traiga a casa al marido de esta mujer.' Empezando luego a recitar conmigo la primera azora del Corán, le dio figura visible. Entonces me di cuenta de su alto rango espiritual, pues, mientras recitaba la azora, ésta tomaba poco a poco una forma material, aunque fuera etérea. Después de haberle dado forma, oí decir a la madre: 'Oh *Fātiḥa,* vete a Jerez de Sidonia a buscar al marido de esta mujer. No le dejes en paz hasta que venga contigo.' No había pasado todo el tiempo que se requiere para hacer el camino, cuando el marido llegó adonde estaba la mujer. En seguida la maestra tomó un pandero y empezó a tocarlo en señal de alegría. Yo le pregunté por qué hacía eso y ella me dijo: 'Por Dios, me siento verdaderamente feliz de que Él se preocupe tanto por mí; Él ha hecho de mí una de sus amigas de confianza y me ha atraído hacia sí mismo; y ¿quién soy yo para que tal señor me haya preferido a todos los hijos de mi especie? Juro por la gloria de mi señor y maestro, que Él vigila con tanto celo sobre mi amor, que me resulta imposible medirlo. En efecto, si jamás por una distracción fijo mis ojos en una cosa creada para buscar apoyo en ella, mi Señor no deja nunca de afligirme con algun sufrimiento precisamente por aquella criatura en que había fijado la mirada.' Más tarde me permitió ver otros milagros del mismo tipo. No dejé de servirle con mis propias manos; le levanté una cabaña de juncos justo del tamaño de su cuerpo. Ahí vivió hasta su muerte. Solía decirme: 'Soy tu madre divina y la luz de tu madre terrenal'...

A lo largo de su vida, Ibn al-'Arabī compuso una cantidad casi increíble de escritos sobre la doctrina sufí y la vía espiritual; se le atribuyen más de ochocientos. Sólo sus «Revelaciones mequíes» comprenden varios tomos y su comentario al Corán recientemente redescubierto tiene noventa y cinco. Naturalmente esta extensión de la obra completa es algo puramente externo que no nos dice nada de su contenido, pero de alguna manera es expresión de que Ibn al-'Arabī ha abarcado todas las ciencias espirituales de su tiempo en su visión comprensiva, que se expresa del modo más directo en su doctrina de la «unidad del ser» *(waḥdat al-wuŷūd)* o «unidad de la realidad».

De entre sus escritos mencionemos aquí particularmente uno, que es considerado generalmente como su testamento espiritual; me refiero al libro «Engarces de la sabiduría» *(Fuṣūṣ al-ḥikma)* que contiene una teoría de la revelación divina. Los veintisiete capítulos de este libro están dedicados a otros tantos profetas y enviados de Dios, todos ellos mencionados en el Corán; la mayoría de ellos son profetas del Antiguo Testamento, unos pocos pertenecen al mundo árabe preislámico; Cristo y Mahoma cierran la fila cronológicamente. Cada uno de estos mensajeros de Dios representa cierto «engarce» de la sabiduría divina, que se manifiesta en relación con la naturaleza humana y su forma o particularidad psíquica bajo este o aquel aspecto. Espiritualmente todos estos profetas se identifican con la sabiduría divina suprema y

superformal. Ésta, sin embargo, no puede manifestarse de otro modo que tomando los contornos de determinada forma; y así es como, según palabras del famoso sufí al-Ŷunayd, el color del recipiente da color al agua que en sí es invisible. Pero esto es sólo un aspecto de la relación entre la sabiduría divina y la forma humana, pues esta forma que en el caso de un profeta es necesariamente perfecta, representa por sí misma la expresión de una «imagen original» contenida en el espíritu divino, de modo que podemos afirmar que la sabiduría divina —o la realidad divina— crea ella misma los recipientes que piensa llenar.

La ley espiritual que produce el efecto de que la realidad divina se revela —según sus recipientes humanos— de distinto modo vale también para los estados de la contemplación interior por los que el místico pasa en su camino hacia Dios. El «recipiente» es en ese caso el corazón del contemplador, su conciencia más íntima, y la «forma» del recipiente es su receptividad o disposición *(isti'dād)* de éste. Con arreglo a esta disposición, la luz divina se refleja en él, toma otra propiedad; así, pues, también aquí «el color del agua es el de su recipiente». Con otras palabras, el contenido de la visión espiritual depende siempre de la naturalza del sujeto conociente y esta naturaleza es insondable; el sujeto no puede comprenderse a sí mismo. No obstante puede ser conocido a fondo si es contemplado, como lo expresa Ibn al-'Arabī «en el espejo de Dios». En este caso no es ya el ser íntimo del hombre, su «corazón» o su conciencia puramente receptiva, que representa el espejo de las cualidades divinas, sino Dios es el espejo en el que se hace visible la forma esencial del hombre, pues la esencialidad divina es el «yo» puro que todo lo conoce sin convertirse jamás en objeto del conocimiento humano, de modo que en este sentido es comparable a un espejo que refleja los rasgos del observador y justamente por eso queda invisible él mismo. Es imposible, dice Ibn al-'Arabī, que un hombre que se observa en el espejo, aunque sepa que sólo se puede ver gracias al espejo, perciba simultáneamente el cuerpo de éste. Esto es un símbolo de la más alta visión espiritual que pueda alcanzar el hombre, es decir: reconocerse a sí mismo en Dios.

En este mismo sentido dijo el Maestro Eckhart: «El alma se contempla a sí misma en el espejo de la divinidad. El propio Dios es el espejo, al que descubre cuando quiere y tapa cuando quiere... En la medida en que el alma es capaz de remontarse por encima de todas las palabras, en esta misma medida se acerca al espejo. En él tiene lugar la unión en forma de igualdad pura, indistinta.» Esta afirmación podría proceder casi literalmente de Ibn al-'Arabī.

Muḥyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī ha sido fiel a lo largo de toda su vida al ideal de Mahoma; su amplitud —o universalidad— espiritual se expresa en versos como éstos:

Mi corazón se ha hecho susceptible de todas las formas,
pasto de gacelas, convento para monjes,
templo para imágenes de la divinidad, Ka'ba para peregrinos,
las tablas de la Torá y el libro del Corán.
Mi religión es la religión del amor, dondequiera que
se vuelvan sus cabalgaduras, ahí está mi religión y mi fe.

Figura 88 Página de un Corán escrito en España, probablemente en Valencia, en el siglo XII (Londres, Museo Británico).

CAPÍTULO 12

TOLEDO

Ni los almorávides ni los almohades fueron capaces de reconquistar Toledo. La antigua ciudad real de los visigodos permaneció en manos de los reyes de Castilla, circunstancia que influiría en la vida espiritual de todo el occidente cristiano-romano, pues Toledo era un foco de cultura hispano-árabe —con sus eruditos, artistas y bibliotecas— que había pasado a la custodia cristiana sin sufrir destrucción alguna. Junto a la Sicilia normando-árabe, Toledo fue la puerta de entrada más importante para la influencia de la cultura árabe, que a su vez se había alimentado en fuentes griegas, persas e indias.

Desde Alfonso VI hasta la época del Renacimiento, los reyes castellanos concedieron a los musulmanes que vivían en sus dominios las mismas libertades que los príncipes musulmanes habían concedido a sus súbditos cristianos. Esto no fue ningún inconveniente para los castellanos, pues al igual que antes se habían enriquecido gracias al tributo de sus vasallos musulmanes, medraban ahora gracias al impuesto que cobraban a los musulmanes sometidos. Éstos seguían siendo los que se ocupaban de los oficios e industrias más refinados.

Toledo era al mismo tiempo emporio de erudición judía. Sin los judíos, que se sentían en su casa prácticamente en ambos mundos, Toledo apenas podría haber desempeñado su papel de mediadora de la ciencia árabe. La mayor

parte de las traducciones de las obras árabes se hicieron de la siguiente manera: un erudito judío —entre los cuales hubo algunos conversos— traducía el texto original árabe al romance del país, mientras un estudioso de ascendencia cristiana elaboraba a partir de éste la versión latina. La iniciativa para esta colaboración judeolatina partió del canónigo toledano Domingo Gonzalvo (Dominicus Gundisalvus), que tradujo al latín obras de al-Fārābī (Alpharabius), Ibn Sīnā (Avicena), Ibn Gabirol (Avicebrón) y al-Gazālī (Algazel) y compuso algunos tratados filosóficos originales, con los cuales dio una orientación para la adopción del pensamiento árabe por los cristianos. Su actividad se desarrolló entre los años 1130 a 1170, época durante la cual afluían a Toledo eruditos de todos los países cristiano-romanos, para ayudar allí a poner a salvo tesoros inauditos de sabiduría. Entre ellos estaban Gerardo de Cremona, que tradujo al latín el *Almagesto* de Ptolomeo, y Roberto de Chester, que dio a conocer el álgebra del persa Juwarizmi, de cuyo nombre (Algoarismus) se deriva la expresión «logaritmo»; con esta obra entró en Europa el sistema numérico indoarábigo.

Nos llevaría demasiado lejos querer describir en toda su amplitud la corriente de conocimientos que inundó desde Toledo a todo el occidente latino. Lo que nos importa aquí es la participación que tuvo la cultura hispano-árabe en esta influencia. Entre los autores árabes que fueron traducidos en el siglo XII, encontramos algunos matemáticos y médicos: Abū-l-Ḥasan 'Alī al-Riŷal (Abenragel) fue matemático y astrónomo; murió alrededor de 1040. Los latinos lo conocieron particularmente como astrólogo. Abraham bar Ḥiyya ha-Nasi, matemático judío de Barcelona, escribió en 1116 una obra en hebreo sobre geometría práctica, que tradujo en Toledo Plato de Tívoli, bajo el título de *Liber embadorum.* Abū Muhammad Ŷābir b. Aflaḥ vivió en Sevilla en la segunda mitad del siglo XII y escribió un libro sobre astronomía *(Kitāb al-hay'a)* traducido al latín por Gerardo de Cremona; contiene una crítica acerba de Ptolomeo y, lo que es más importante, los fundamentos de la geometría esférica. A Ŷābir b. Aflaḥ se le llamaba en latín Geber; conviene no confundirle con el misterioso autor de igual nombre que compuso en el siglo XIII en alguna parte de la España cristiana —pero en estrecha relación con la cultura árabe— varias obras sobre alquimia, en su doble aspecto de metalurgia y ciencia de las mutaciones psíquicas. Las transformaciones cualitativas de la materia que tienen lugar en los procedimientos de fundición, purificación y ennoblecimiento de los metales, reflejan procesos internos que se refieren al renacimiento espiritual del alma. Entre los médicos cuyas obras fueron traducidas figuran Abū-l-Qāsim Jalaf b. 'Abbās al-Zahrāwī, el Abulcasis de los latinos, del que hemos hablado anteriormente, y Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Abī'Alā' Zuhr (Avenzoar), que nació en Sevilla en 1092, hijo y nieto de famosos médicos, y murió allí mismo en 1161.

Figura 89 Astrolabio de Ahmad B. Muhammad Al-Naqqas. Periodo taifa. Fechado en 472/1079-80.

La influencia andalusí se puso de repente en primer plano cuando dos eruditos que trabajaban en Toledo, Michael Scotus, escocés, y Hermannus Alemannus, alemán, tradujeron los comentarios de Ibn Rušd (Averroes) a las obras de Aristóteles. El efecto que produjeron estas traducciones fue inmenso, pues provocaron en la Europa cristiana un movimiento que habría de conducir a la victoria del pensamiento aristotélico sobre el platónico. A partir de 1251, Aristóteles fue explicado públicamente en la Universidad de París. Sin querer, Ibn Rušd dio el impulso a un desarrollo que condujo en último extremo al racionalismo y por ello muy lejos del mundo espiritual de los árabes.

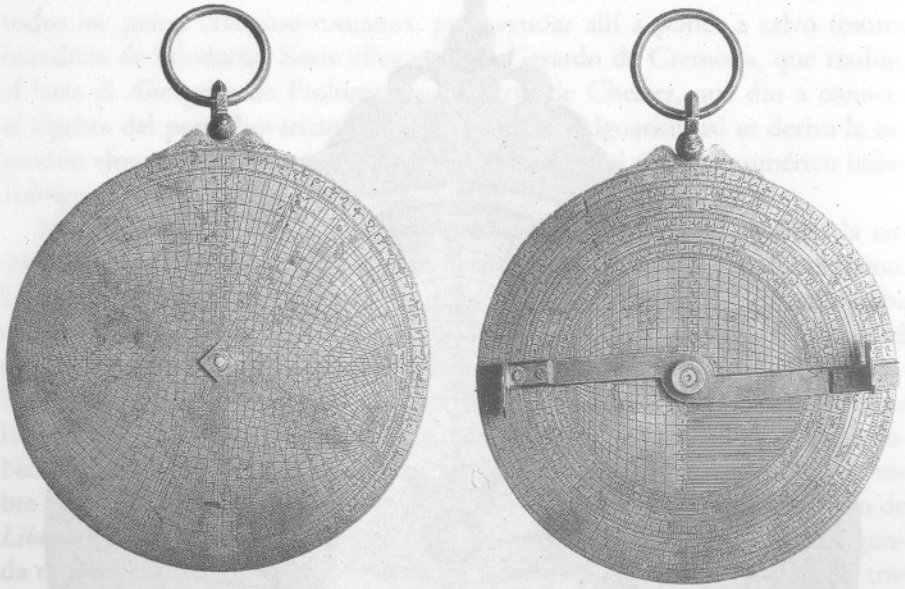


Figura 90 El instrumento astronómico inventado por al-Zarqālī (Azarquiel), llamado al-safila (azafea). reproduce los movimientos de los astros sobre una superficie única (ejemplar de la Real Academia de Ciencias y Artes, Barcelona).

Michael Scotus o Scott, al que Roger Bacon atribuyó el mérito de haber dado vigencia a la filosofía de Aristóteles como ningún otro, tradujo también la teoría astronómica de Abū Ishāq al-Bitrūŷī (Alpetragius) de Pedroches, en las cercanías de Córdoba, que después de Ibn Ṭufayl e Ibn Rušd, intentó sustituir el sistema clásico de Ptolomeo por otro que no estuviera en contradicción con la física de Aristóteles.

Ptolomeo, que vivió en el siglo II después de Cristo, había intentado, basándose en razonamientos platónicos, reducir todos los movimientos planetarios, tal

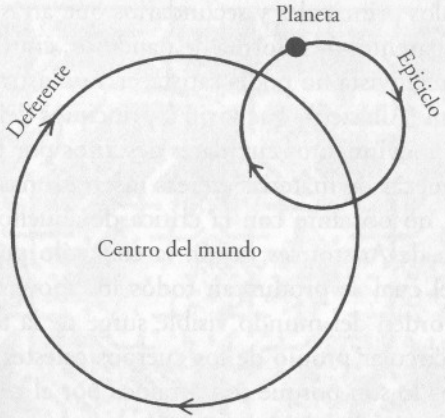


Figura 91 Deferente y epiciclo de un planeta según Ptolomeo.

como aparecen en la imagen geocéntrica del mundo, a puros movimientos circulares. Estuvo a punto de lograrlo, descomponiendo cada órbita planetaria en un círculo principal llamado deferente y un círculo secundario llamado epiciclo; el centro del círculo secundario, que lleva consigo al planeta, se mueve sobre el círculo principal, de modo que ambos movimientos juntos forman aquel rizo que parecen describir Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, porque visto desde nuestro punto de observación, el movimiento anual de la Tierra alrededor del Sol se refleja en el movimiento propio de los planetas en cuestión. Aparte de esto, Ptolomeo suponía que el círculo principal, el deferente de cada órbita de planeta, incluidas las del Sol y de la Luna, era excéntrico, y con ello tuvo en cuenta aproximadamente la forma real elipsoide de las órbitas astrales. Si Ptolomeo hubiera utilizado en lugar del círculo excéntrico la elipse, su sistema habría sido matemáticamente perfecto, ya que para los cálculos es indiferente considerar el Sol o la Tierra como centro firme de todo el sistema planetario, si lo que importa son las relaciones mutuas de los movimientos; dicho sea de paso: la teoría einsteiniana de la relatividad ha justificado este intercambio de los puntos de referencia. Sea como fuere, durante más de mil años, la astronomía ptolomeica ha satisfecho todas las pretensiones de exactitud matemática; los dos recursos geométricos del círculo excéntrico y del epiciclo se podían aumentar y combinar a voluntad, para representar los movimientos celestes reales con la máxima aproximación.

Ptolomeo dejó abierta la cuestión de cómo se podía explicar físicamente el concierto de los diversos círculos celestes en la misma órbita planetaria; sólo se preocupó de formular una hipótesis matemáticamente utilizable y en esto fue curiosamente moderno; en este aspecto, afirmaba, sería indiferente, si uno se

imaginaba los círculos principales y secundarios que arrastran los astros, como esferas huecas transparentes o en forma de panderos, cinturones o anillos...

Tal concepción relativista no podía satisfacer a un astrónomo árabe. El gran físico Ibn al-Hayṭam (Alhazen), que vivió a principios del siglo XI en El Cairo, intentó explicar los movimientos circulares descritos por Ptolomeo por una jerarquía de esferas huecas de materias etéreas insertas unas en otras. Esta nueva física celeste chocó no obstante con la crítica de aquellos cosmólogos que se basaban en la física de Aristóteles, según la cual sólo puede haber un centro único alrededor del cual se produzcan todos los movimientos celestes. Para Aristóteles todo el orden del mundo visible surge de la tensión entre el constante movimiento circular propio de los cuerpos celestes y el centro terrestre. Los cuerpos pesados lo son porque son atraídos por el centro fijo y los ligeros lo son porque tienden hacia la circunferencia constantemente movida; sin embargo, el cuerpo del que consiste el cielo en rotación no es ni ligero ni pesado, ni tiende hacia el centro ni huye de él; por ello su movimiento es el único perfecto. Igual pensaron los filósofos árabes Ibn Bāŷŷa, ibn Ṭufayl, Ibn Rušd y el judío español Maimónides. Todos pusieron al sistema de Ptolomeo el defecto de que los llamados epiciclos debían moverse sólo alrededor de centros imaginarios y —además de esto deslizantes, como unas bolas, que corresponderían a estos ciclos, por una ranura dejada vacía entre dos esferas huecas excéntricas. «Un movimiento natural», escribe Ibn Rušd, «tiene que caracterizarse por el hecho de referirse a un punto fijo». Ibn Rušd condena toda la astronomía ptolomeica como físicamente imposible:

> En verdad no existe hoy en día astronomía; pues lo que se hace llamar así, aunque sirva para el cálculo [de los movimientos de los cielos] no está de acuerdo con la esencia de las cosas... Si Dios nos da vida suficiente investigaremos a fondo la astronomía tal como era cultivada en tiempos de Aristóteles. Pues, en efecto, parece que aquella astronomía no está en contradicción con las leyes de la física. Existen ciertos movimientos que Aristóteles llama torbellinos. Según sé, se originan haciendo circular los polos de una esfera alrededor de los polos de otra esfera; a consecuencia de eso, un punto de la primera esfera describe cierta línea comparable a la que describe el movimiento propio del sol en combinación con la revolución diaria del cielo; quizá sea posible explicar de este modo las irregularidades del movimiento planetario...

Tal idea fue recogida por al-Bitrūŷī. Éste supuso nueve esferas celestes en forma de esferas huecas contenidas las menores en las mayores y siendo el centro común la Tierra. La esfera novena, es decir, la más externa, no lleva astros; se mueve por sí misma y transmite su movimiento de oriente a occidente, correspondiente al día sideral, a todas las demás esferas. Éstas, sin embargo, se atrasan en su movimiento más y más, de modo que el impulso que parte de la es-

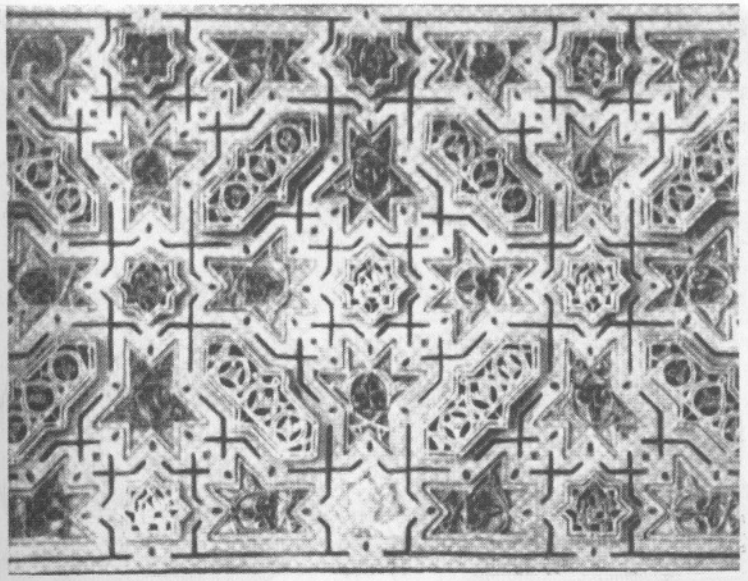


Figura 92 Relieve de estuco hispano-árabe, Toledo.

fera más alta es debilitado gradualmente hacia abajo. Gracias a esta graduación del movimiento único correspondiente al día sideral, al-Bitrūŷī ha simplificado mucho la jerarquía de las esferas frente al sistema ptolomeico. Mientras Ptolomeo adscribe a cada órbita planetaria un motor propio que produce la revolución diaria del astro alrededor de la Tierra, al-Bitrūŷī necesita para ello sólo una esfera que lo envuelve todo; al mismo tiempo aparecen en su doctrina los movimientos propios de los planetas en sentido opuesto a la revolución diaria del cielo como simple retraso. Pero todo esto tiene para él un carácter que no es puramente mecánico: a cada esfera planetaria le es inherente la tendencia de imitar el movimiento perfecto de la esfera suprema, cosa que no consigue totalmente; en la medida de su distancia del modelo supremo, que manifiesta directamente la unidad divina, se atrasan los movimientos y sus irregularidades aumentan.

Los movimientos mixtos de los planetas se deben a que los polos particulares de cada esfera describen un círculo pequeño dirigido de occidente a oriente alrededor del eje del zodiaco, al mismo tiempo que cada esfera realiza un movimiento rotatorio sobre su propio eje. Es fácil imaginarse que de este modo un punto situado sobre el ecuador de tal esfera, correspondiente a un astro, recorría una línea comparable a un rizo múltiple. La órbita aparente de cualquier planeta se puede representar efectivamente con ayuda de tales esferas concéntricas que circulan alrededor de ejes con movimiento perpendicular. Sin

embargo, en eso no se tiene en cuenta un fenómeno: la distancia, ya mayor, ya menor, entre un astro y la Tierra. Ni el diámetro cambiante del disco del Sol, ni el aumento y la disminución en el brillo de Venus y Júpiter —todos ellos hechos ya conocidos en la Antigüedad— encuentran una explicación en el sistema de al-Bitrūŷī.

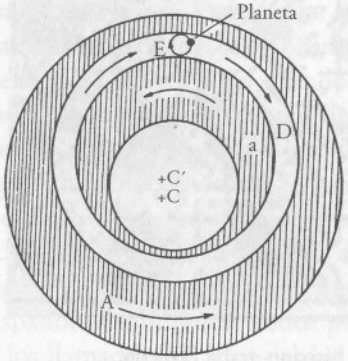


Figura 93 La esfera de Marte, Júpiter o Saturno según Ptolomeo: C es el centro del mundo. Las masas A y a se mueven juntas en el sentido de la rotación diaria del cielo. D es la órbita excéntrica del deferente en la cual se mueve el epiciclo E con el planeta.

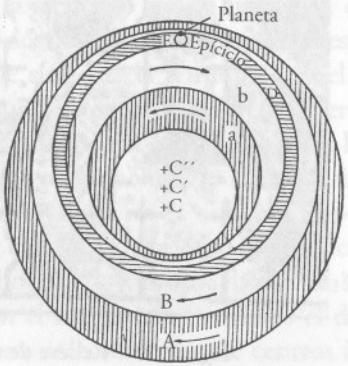


Figura 94 La esfera de Mercurio según Ptolomeo. C es el centro del mundo; las masas A y a se mueven conjuntamente en el sentido de la rotación diaria del cielo. Las masas B y b se mueven conjuntamente alrededor de C' y contienen el deferente D en el cual gira el epiciclo E con el planeta.

El carácter extraviado de este sistema, que aquí solamente hemos reproducido a grandes rasgos, es consecuencia de cierto racionalismo aristotélico que busca las formas ideales en la propia naturaleza, mientras para los platónicos la naturaleza se parece, como la expresa Dante, a un imaginero que «domina el arte pero cuya mano tiembla». El sistema de al-Bitrūŷī ha tenido cierta importancia en la Europa cristiana hasta entrado el Renacimiento. Pero no fue fecundo, aunque quizá haya estimulado a Dante. Sí lo fue la física de Ibn Bāŷŷa (Avempace), que llegó indirectamente a través de los escritos de Averroes hasta Galileo. La conocida fórmula, según la cual la velocidad de un cuerpo en movimiento es igual a la fuerza motriz menos la resistencia del medio, viene de ahí.

También se debe a Ibn Bāŷŷa el pensamiento importante de que la fuerza que hace que un fruto caiga del árbol es la misma que mueve también a los cuerpos celestes. Sólo que esta comparación tiene para los filósofos árabes un sentido totalmente distinto al que tiene para los físicos del Renacimiento.

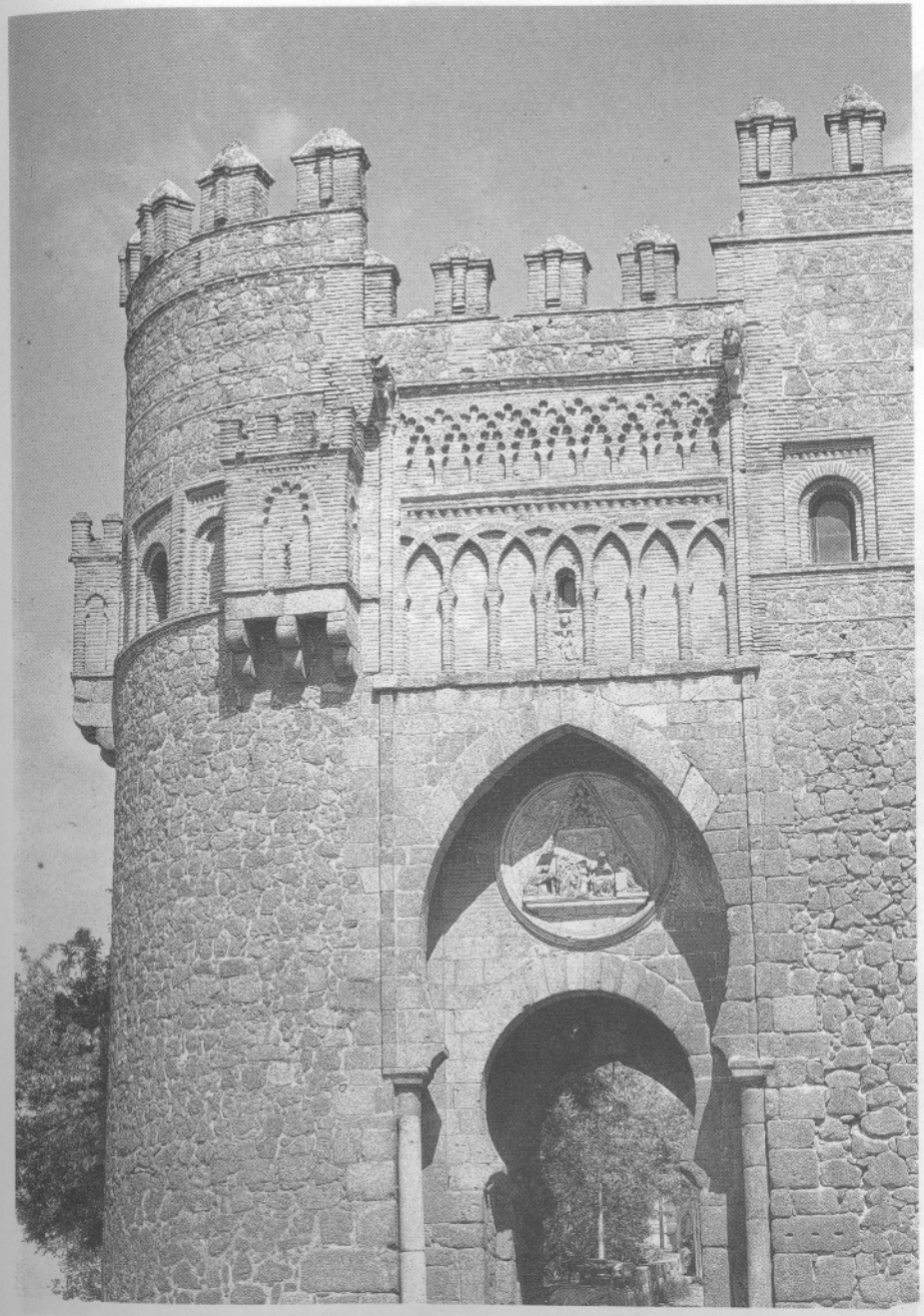


Figura 95 Puerta del Sol, Toledo. Siglo XIV.

RED BIBLIOTECAS PUBLICAS - ZARAGOZA

Figura 96 Ventana estilo mudéjar, en la Sinagoga del Tránsito de Toledo, fechada aproximadamente en el año 1365.

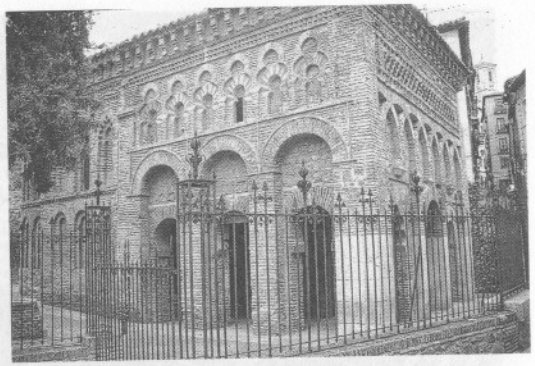


Figura 97 Iglesia del Cristo de la Luz, antes mezquita.

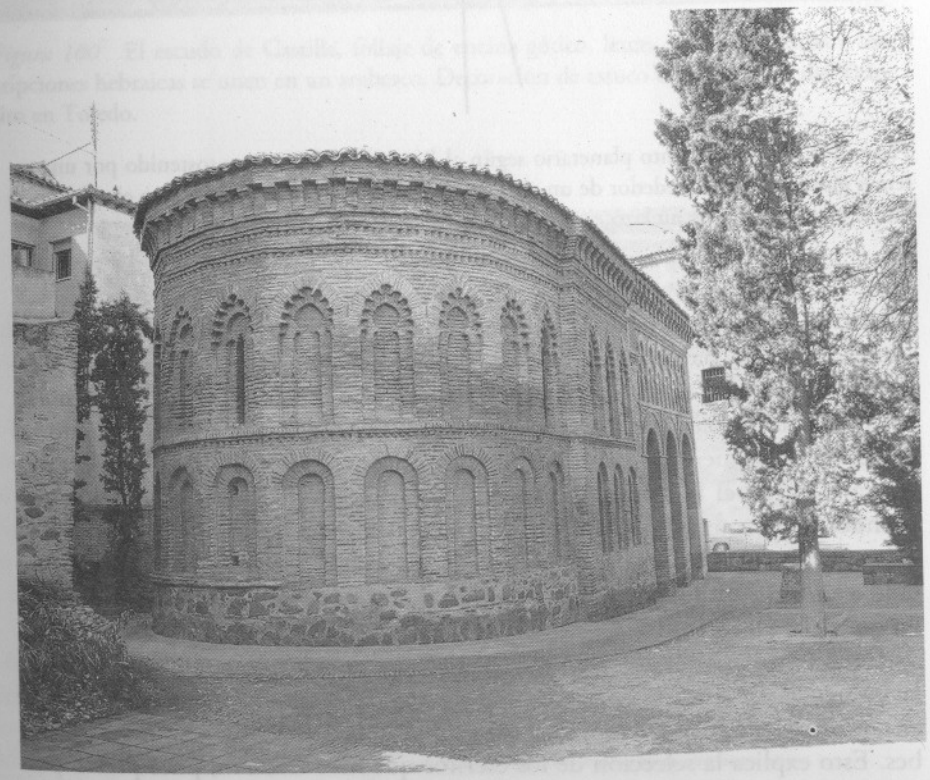


Figura 98 Se dice que el núcleo de la mezquita de Bīb Mardūm en Toledo lo formaba una iglesia visigótica. Dice la leyenda que, al ser reconquistada Toledo por los cristianos, encontraron en un nicho del edificio una imagen de Cristo, delante de la cual ardía una luminaria. Por ello, la mezquita transformada en capilla recibió el nombre del «Cristo de la Luz».

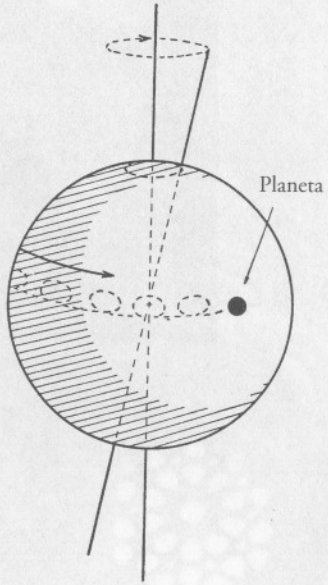


Figura 99 El movimiento planetario según al-Bitrūŷī. El planeta es sostenido por una esfera o globo que gira alrededor de un eje y cuyos polos giran alrededor de otro eje, de modo que el planeta describe un lazo.

Mientras los movimientos de los planetas tienen para Galileo naturaleza mecánica, para Ibn Bāŷŷa la fuerza de la gravedad que domina a los cuerpos inertes no es otra cosa que un caso límite de la fuerza espiritual, es decir, esencial, orientada hacia una meta inherente a los cuerpos celestes o, mejor dicho, al orden de movimientos celestes. En realidad no sabemos lo que es la fuerza de la gravedad en el fondo; el hecho de que su modo de actuar se puede comprender en fórmulas lógicas, señala tanto en dirección al espíritu como a la existencia corpórea. La aceptación de las ciencias árabes podría haber conducido a una visión de la realidad totalmente distinta a la que tiene validez hoy en día.

Otra nueva orientación recibió la obra de los traductores toledanos gracias a la influencia de Alfonso el Sabio, que perseguía la meta de convertir su corte en un centro de las ciencias y del arte similar a las cortes de los príncipes árabes. Esto explica la selección de los escritos que hizo traducir, pues prestó particular interés a las ciencias cosmológicas como la astronomía, la astrología, la mineralogía y la alquimia. Todo ello pertenece en cierto modo a la esfera de influencia de un monarca que se considera representante de la ley cósmica a un nivel humano. Ya citamos la obra alfonsina sobre el «arte regio» del juego

Figura 100 El escudo de Castilla, follaje de encina gótico, letras árabes estilizadas e inscripciones hebraicas se unen en un arabesco. Decoración de estuco en la sinagoga del Tránsito en Toledo.

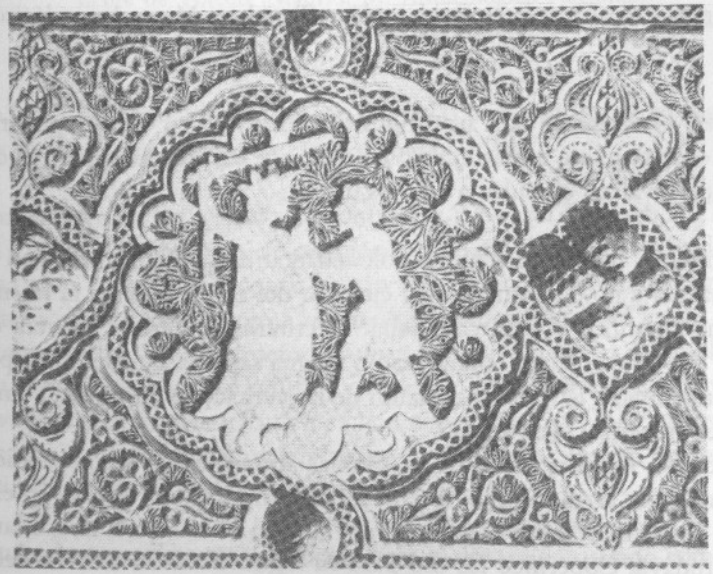


Figura 101 Fragmento del revestimiento mural de estuco tallado en una estancia del Alcázar de Sevilla. Artífices moros de Granada realizaron esta obra en la segunda mitad del siglo XIV por encargo del monarca cristiano Pedro I. Constituye un ejemplo de cómo se entretejen elementos islámicos y cristianos en la cultura caballeresca de España.

Figura 102 Encuadernación de un libro (Barcelona, Museo Arqueológico).

de ajedrez. De acuerdo con su propósito, Alfonso hizo que la mayoría de las obras se «editasen» no en latín, sino en romance castellano; quería que su pueblo pudiera rivalizar en cultura con los moros.

Anteriormente habría sido impensable redactar una obra científica en una lengua vernácula y no en latín. Pero el ejemplo del árabe, que era al mismo tiempo lengua científica y viva, cambiaba los criterios y de esta manera el árabe, que a su vez había sido adoptado como lengua sagrada por distintos pueblos y razas, contribuyó a la independización de las vernáculas europeas, como el castellano, el provenzal y el toscano.

Se hicieron famosas las llamadas «Tablas alfonsinas» sobre movimientos celestes, cuya base formaban las observaciones astronómicas hechas en el siglo XI por Abū Ibrāhīm b.Yaḥyà al-Naqqāš al-Zarqālī, el Azarquiel de los latinos, en Toledo; todavía Copérnico las usó para su argumentación a favor del sistema heliocéntrico. Al-Zarqālī inventó también un instrumento de medición astronómica, *al-safīha* (asaphea), que se hizo famoso en la Europa cristiana gracias a las traducciones alfonsinas. El libro alquimístico que Alfonso el Sabio hizo traducir bajo el título de «Picatrix» se debe probablemente a Abū-l-Qāsim

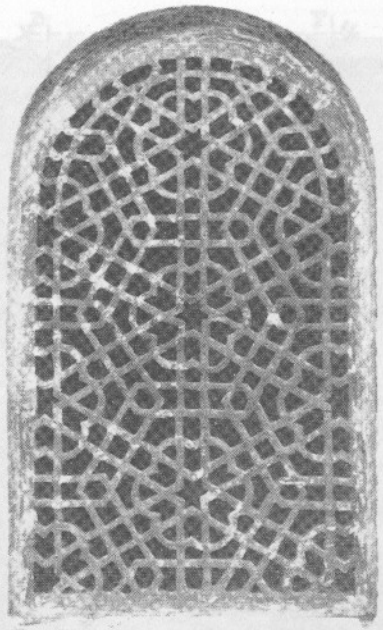


Figura 103 Reja de una ventana de estilo árabe, procedente de Toledo (Madrid, M. Arqueológico Nacional).

Maslama b. Aḥmad al-Maŷrītī, autor de varias obras sobre cosmología, astronomía y matemáticas, que murió en Córdoba en 1007.

El rey mandó traducir al castellano también la Biblia, el Talmud, la Cábala, incluso el Corán, así como una descripción legendaria de la ascensión del Profeta Mahoma a los cielos, que a continuación fue traducida también al provenzal y al toscano y de esta forma llegó a la proximidad inmediata de Dante.

Juntamente con una pequeña mezquita muy particular de finales del siglo X, la mezquita de Bīb Mardūm, que con su decoración de ladrillo recuerda primitivas construcciones iraquíes, se han conservado en Toledo dos magníficas sinagogas que fueron edificadas bajo dominio cristiano en estilo hispano-árabe, sin duda por artesanos musulmanes.

En España, los musulmanes que vivían bajo el dominio cristiano eran llamados *mudéjares,* expresión que se deriva probablemente de *mudaŷŷan,* «establecido» o «domesticado». El arte mudéjar ha dado hasta el Renacimiento un carácter particular a la arquitectura civil y parcialmente también eclesiástica y a las artes decorativas en España. Para los conquistadores cristianos, el arte árabe era

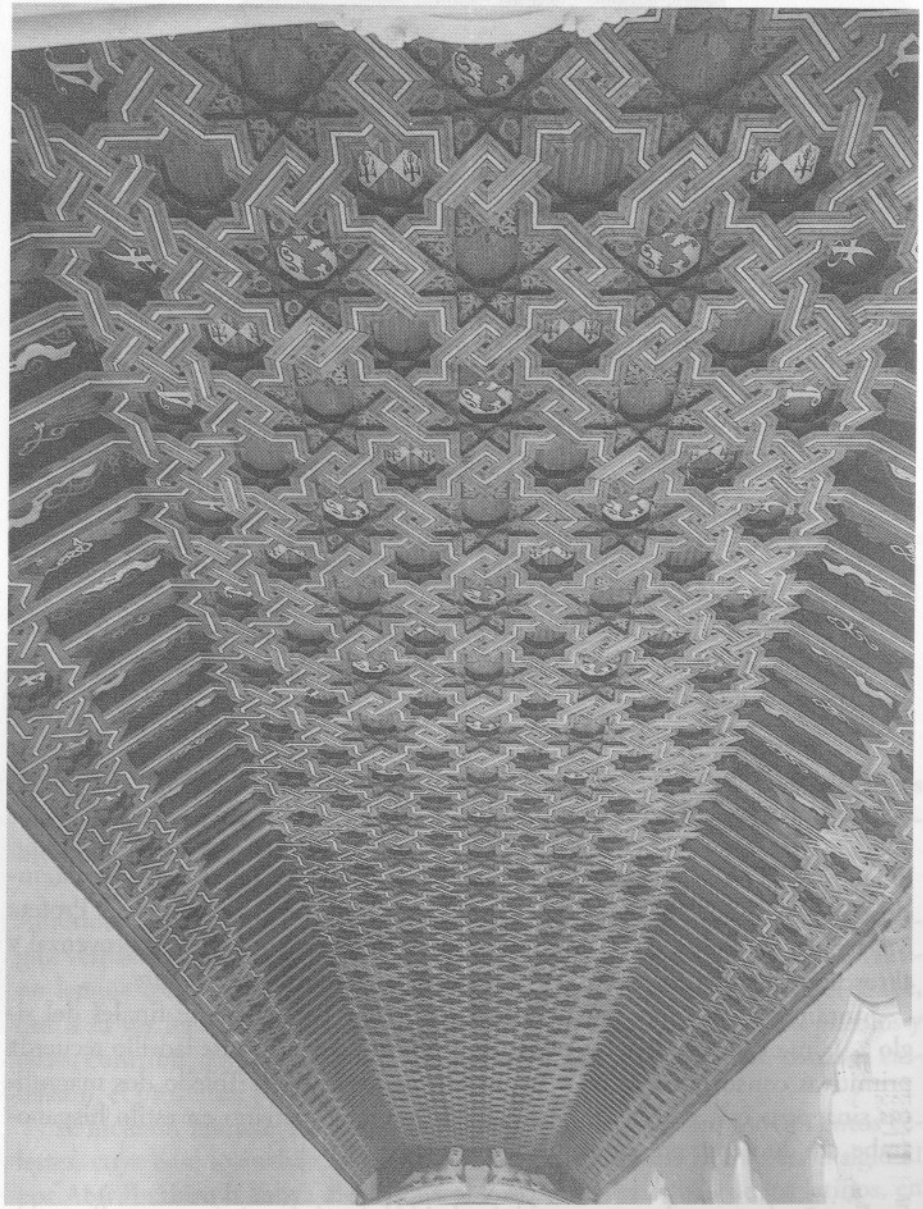


Figura 104 Artesonado del techo de la galería superior del claustro de la iglesia de San Juan de los Reyes, en Toledo, estilo gótico tardío.

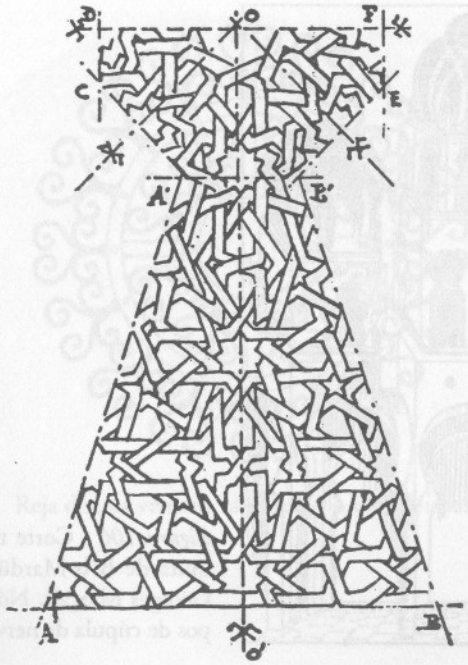


Figura 105 Una de las ocho superficies de un techo de madera en forma de pabellón, estilo hispano-árabe, según el compendio de López Arenas, publicado en Sevilla en 1632.

en un principio simplemente la expresión de la forma de vida refinada a cuya adopción se aspiraba. Príncipes cristianos y obispos ordenaron la construcción de palacios en estilo árabe y se vestían con telas árabes. Por otra parte, determinadas formas artísticas estaban estrechamente relacionadas con técnicas artesanas que siguieron siendo patrimonio de los musulmanes vencidos. A partir del compás y de la escuadra que servía para medir los materiales de construcción, se podían derivar formas decorativas. En cada oficio había una ciencia que tenía al mismo tiempo un aspecto práctico y otro estético. Ciertas técnicas artesanas, como la fabricación de techumbres y batientes de puerta a base de trozos de madera ensamblados y entrelazados, la llamada obra de artesonado, o el revestimiento de paredes con placas multicolores de cerámica, los *azulejos,* han conservado en España hasta hoy su carácter morisco. El arte románico había adoptado, ya antes de surgir las comunidades de mudéjares, ciertos elementos moriscos, particularmente la elaboración de arcos y capiteles. El arte gótico, que penetró en España procedente de Francia, rechazó en parte las formas árabes, en parte las atrajo. Contrastaban con él, porque el arte gótico desarrolló sus formas decorativas casi exclusivamente a partir de su esqueleto arquitectó-

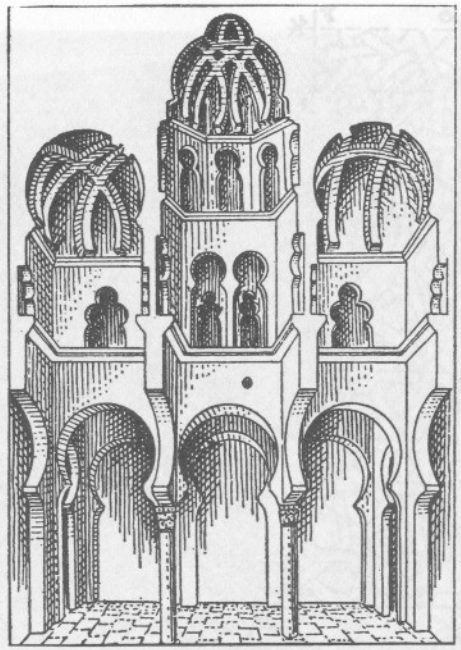


Figura 106 Corte transversal de la mezquita de Bīb Mardūm de Toledo, según Georges Marçais. Nótense los distintos tipos de cúpula de nervios.

Figura 107 Reja de hierro forjado al estilo hispano-árabe en la catedral de Puy, Francia.

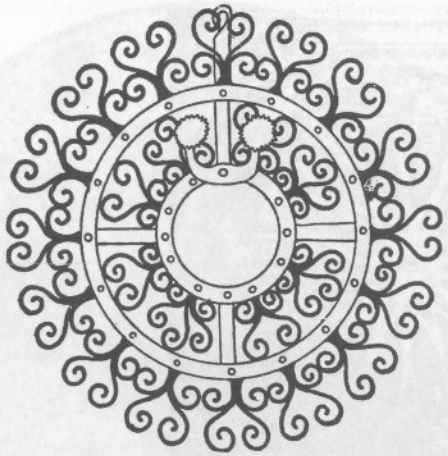


Figura 108 Reja de una ventana (almirecero), estilo hispano-árabe, Jerez.

Figura 109 Reja de hierro forjado al estilo hispano-árabe en el monasterio de Ignacel.

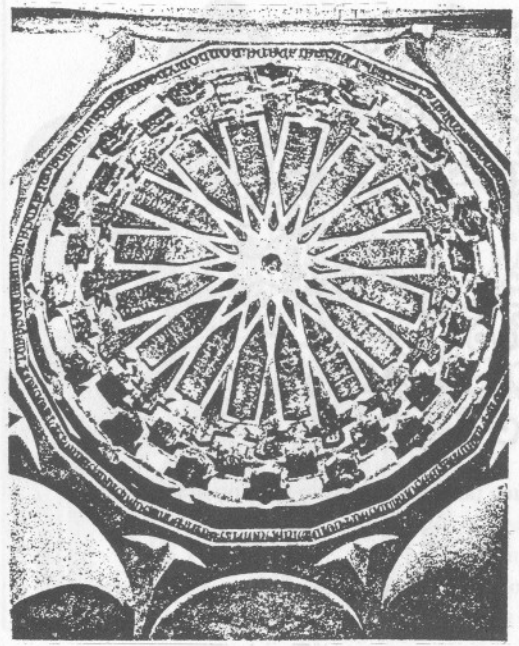


Figura 110 Cúpula de estilo mudéjar en la iglesia de San Pablo de Sevilla.

nico, mientras la costumbre árabe era levantar en primer lugar los muros desnudos no subdivididos y sólo después revestirlos con paneles decorados comparables a tapices. Afín al arte árabe es la predilección del gótico por las especulaciones geométricas. Una fusión particularmente feliz se realizó entre la heráldica gótica y el arte decorativo geométrico de los árabes. De ahí surgió un estilo propio típicamente caballeresco. La mayor parte de los monumentos de

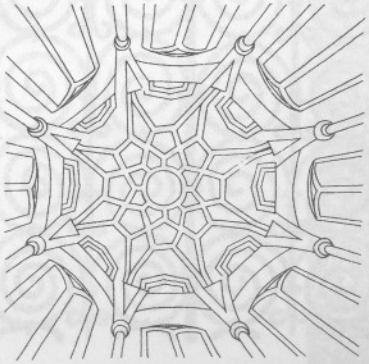


Figura 111 Interior del cimborrio de estilo gótico tardío en la torre de la catedral de Estrasburgo.

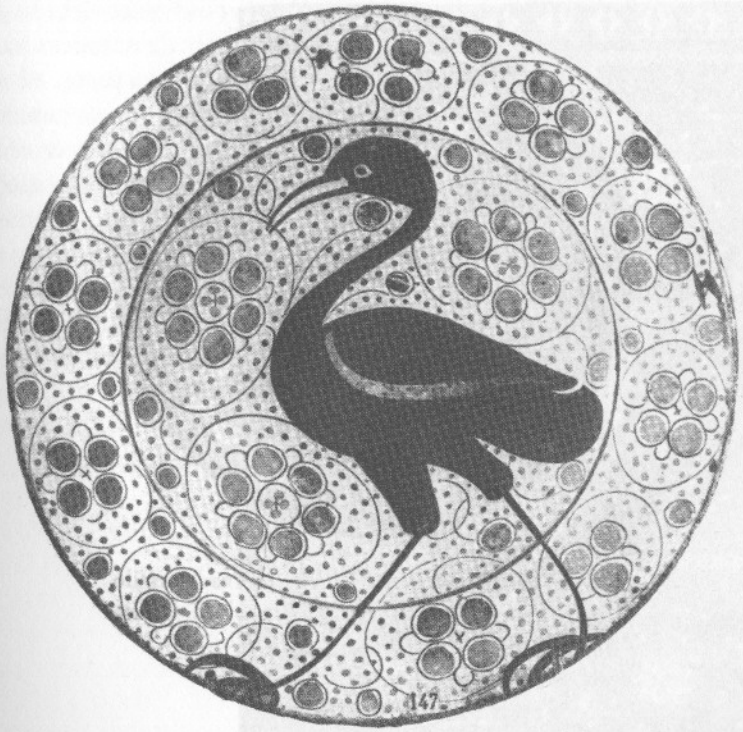


Figura 112 Plato de barro cocido vidriado coloreado, estilo mudéjar, fabricado en Manises, siglo XV.

Figura 113 Plato vidriado de estilo heráldico hispano-árabe fabricado en Manises, siglo XV.

Figura 114 Plato de barro cocido coloreado y esmaltado, estilo hispano-árabe, y fabricado en Manises, siglo XV.

Figura 115 Plato de cerámica coloreada, estilo hispano-árabe. Valencia, siglo XIV (Barcelona, Museo Arqueológico).

Figura 116 Plato de cerámica al estilo hispano-árabe. Valencia, siglos XIV-XV (Londres, Victoria and Albert Museum).

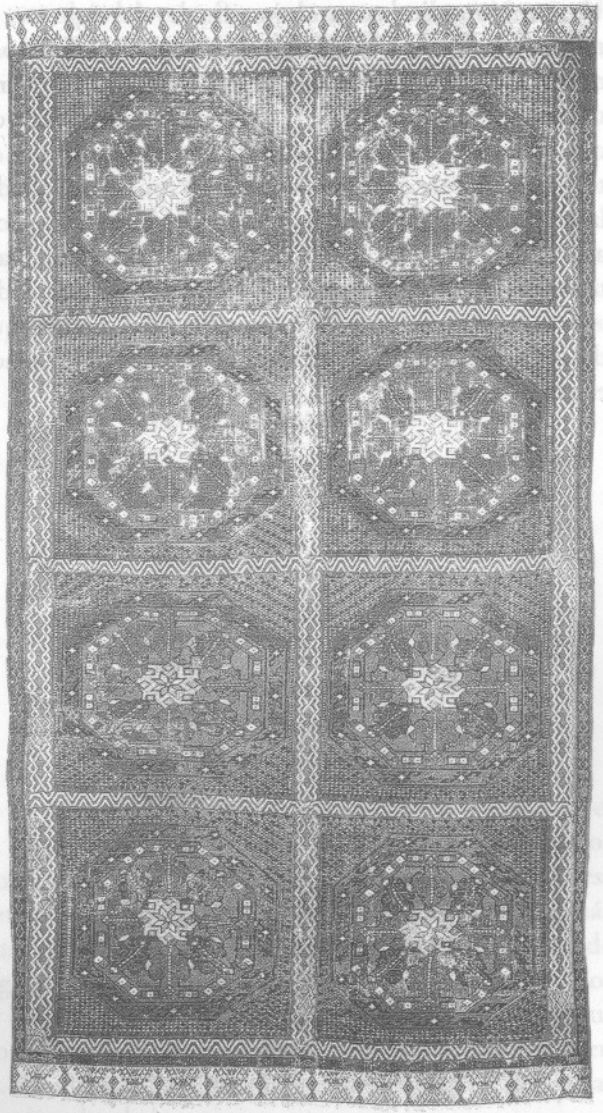


Figura 117 Alfombra de lana. Primera mitad siglo XV. Museo Metropolitano de Arte. Nueva York.

arte mudéjar se encuentran en territorios como Toledo y la provincia de Zaragoza, donde grandes contingentes de población musulmana fueron sometidos relativamente temprano al poder cristiano. El arte del reino de Granada se distingue del arte mudéjar en que mantuvo vivas las relaciones con el norte de África, a donde se había trasladado el centro de gravedad de la cultura árabe occidental. Un caso aparte es el Alcázar de Sevilla, que en gran parte fue levantado por artesanos granadinos para Pedro el Cruel.

Un cambio radical se produjo a finales del siglo XV, y eso tanto debido a razones espirituales como a políticas y económicas. A partir de entonces ya no se necesitaba a los moros españoles; las riquezas venían de otra parte. Al mismo tiempo se quería asegurar la unidad política. Desde que los turcos habían conquistado Constantinopla y discutían a los españoles el predominio en el Mediterráneo, se veía en las comunidades mudéjares aliados del enemigo mortal de la cristiandad. Desde la irrupción del Renacimiento ya no gustaba mucho el arte árabe. Sobre todo dejó de existir el lazo espiritual entre las distintas comunidades religiosas. En la Edad Media, cristianos, judíos y musulmanes habían vivido en el mismo mundo espiritual, por mucho que contrastasen las formas de cada credo individual. Para la cultura del Renacimiento había dejado de existir este mundo.

CAPÍTULO 13

GRANADA

Después de la derrota de las Navas de Tolosa se les escapó a los almohades el poder muy rápidamente. En Marruecos, su país de origen, eran desbancados por otra tribu beréber, los meriníes, mientras la España musulmana se desmembró otra vez más en muchos principados pequeños, que caerían más pronto o más tarde víctimas del empuje de los ejércitos cristianos. Los reyes de Aragón, Castilla y Portugal se repartieron los territorios por conquistar. Los aragoneses avanzaron por oriente y en 1238 conquistaron Valencia, los portugueses extendieron sus dominios al sur-oeste y los castellanos irrumpieron en al-Andalus desde el norte. En el año 1236, Córdoba, antigua capital de los califas, pasó definitivamente al poder de los cristianos.

El reino moro de Granada sólo pudo sobrevivir casi dos siglos y medio a esta catástrofe, convirtiéndose en un estado vasallo de Castilla. Muḥammad b. Aḥmar, príncipe de la dinastía árabe de los naṣríes, que primero había intentado arrebatar una parte del decadente reino de los Banū Hūd de Zaragoza, conquistó en 1238, empujado hacia el sur, Granada. Fue un gobernante capaz, fuerte y justo que supo ganarse la plena confianza de los granadinos. Cuando Jaime I de Aragón amenazaba su reino desde Valencia y Fernando III de Castilla sitiaba su frontera septentrional, se trasladó muy decidido al campamento

de Fernando III y se puso bajo la protección de éste. Fernando le nombró vasallo suyo y miembro de la corte castellana; Ibn Aḥmar guardó fidelidad a su señor feudal. A partir de entonces Granada tuvo que pagar un tributo anual a Castilla y hasta cumplir con el amargo deber de prestar a Castilla ayuda armada para la conquista de la España árabe. En el año 1248 se rindió Sevilla, último centro de resistencia árabe en al-Andalus. Ibn Aḥmar pudo volver a Granada para dedicarse a las obras de la paz. Dicen que en aquella ocasión, a su vuelta de la guerra andaluza, el pueblo de Granada le recibió con aclamaciones de «¡vencedor, vencedor!», a lo cual contestó, *«wa lā gāliba illā-llāh»*, «no hay más vencedor que Allāh». Esta frase se convirtió en lema de los príncipes naṣríes; en la decoración de la Alhambra se encuentra repetida miles de veces.

En 1252, cuando murió Fernando III, le velaron cien caballeros granadinos con antorchas. Ibn Aḥmar, que enriqueció la ciudad de Granada, que por aquel entonces tenía ciento cincuenta mil habitantes, con hospitales, casas de baños y fuentes, murió en 1273. Durante su gobierno la influencia castellana

Figura 118 Dominios españoles de los almohades después de su derrota en las Navas de Tolosa.

se había fortalecido en este último reino hispano-árabe. Posteriormente, en particular reinando Yūsuf I, que subió al trono en 1333, los granadinos se volvieron más y más hacia el norte de África. Contra la presión de Castilla y las frecuentes incursiones de los vecinos cristianos, llamaron en su ayuda más de una vez a los soberanos meriníes de Fez. Éstos intentaron llevar a España la «guerra santa», pero sufrieron varias derrotas.

Figura 119 *wa lā gāliba illā-llāh.*

Granada resistió, ora en paz, ora en guerra con los cristianos, gracias a la fortaleza natural de las sierras que rodean por casi todos los lados la fecunda meseta en cuyo borde está situada, y gracias también a un ejército permanente de mercenarios beréberes, en cuyas personas siempre estaba presente el norte de África. Ya desde el punto de vista paisajístico, el reino de Granada, que al oriente llega hasta Almería, al norte hasta Jaén y al suroeste hasta Gibraltar o hasta Ronda, representa algo así como una estribación de las sierras marroquíes. Encontramos la misma alternancia de secas estepas y fecundas vegas fluviales como en el Atlas o en el Rif, el mismo abanico de colores ardientes herrumbrosos y preciosos verdes esmeralda y plateados; las cumbres cubiertas de

Figura 120 Reino de Granada.

Figura 121 Vista de la Alhambra. Siglos XIII-XV.

nieve de la Sierra Nevada por encima de la ancha vega vergelina; es como un resumen transfigurado de todo aquello que hallamos allende del Estrecho en la región del Alto Atlas, más escaso, más grande y más difuso.

Al igual que todo el reino de Granada rodeado de montañas y castillos representaba una gran fortaleza, la Alhambra, en su centro, levantada por encima de la ciudad sobre una de las estribaciones de la Sierra Nevada, era una fortaleza aparte y una de las más fuertes que existían en España. Mas en su interior, en el corazón del reino y dentro de las gruesas murallas de la fortaleza cuyo color rojizo probablemente diera origen a su nombre, *al-ḥamrā',* «la roja», se escondía ese paraíso cristalino, el palacio real.

Cuando Muḥammad b. Aḥmar tomó posesión de Granada sólo existía el antiguo castillo, la alcazaba *(al-qasba),* edificada por los ziríes en la parte más prominente de la colina. Ibn Aḥmar empezó a levantar las altas murallas defendidas por torres, que cercan en dirección a la montaña la loma más ancha de las colinas. La edificación del palacio instalado al abrigo de estas murallas se hizo posible porque el fundador de la dinastía desvió las aguas del río Darro, que atraviesa el valle de Granada, en un lugar muy alto de la montaña, conduciéndolas a lo largo de las pendientes hasta la parte resaltante de las colinas de la Alhambra, la *sabīka.* El agua es la vida misteriosa de la Alhambra; produce la vegetación exuberante de los jardines, el esplendor de los arbustos florecientes, descansa en las albercas que reflejan las elegantes salas porticadas, chisporrotea

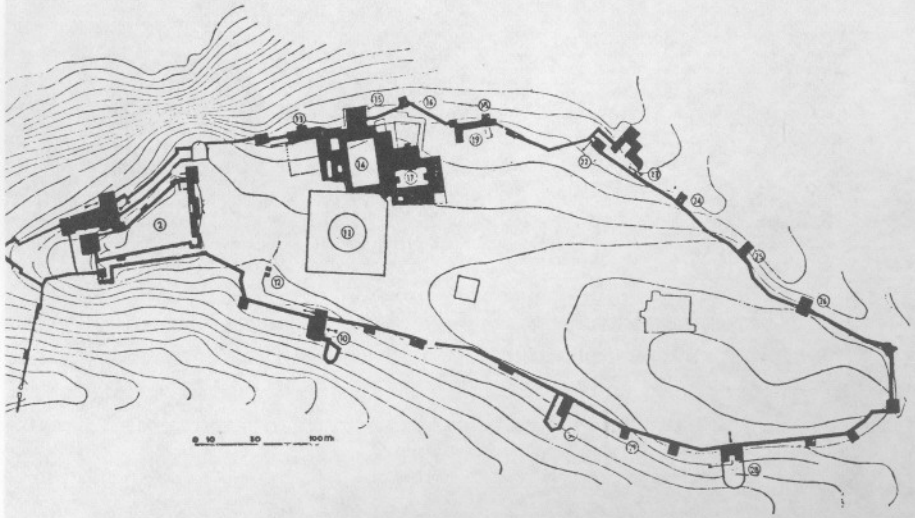


Figura 122 Plano del cinturón de murallas de la Alhambra: 2 fortín antiguo (Alcazaba); 10, 12, 23, 28, puertas; 13, 15, 16, 18, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, torres; 14, patio de los Arrayanes; 17, Patio de los Leones; 19, Partal; 11, Palacio de Carlos V.

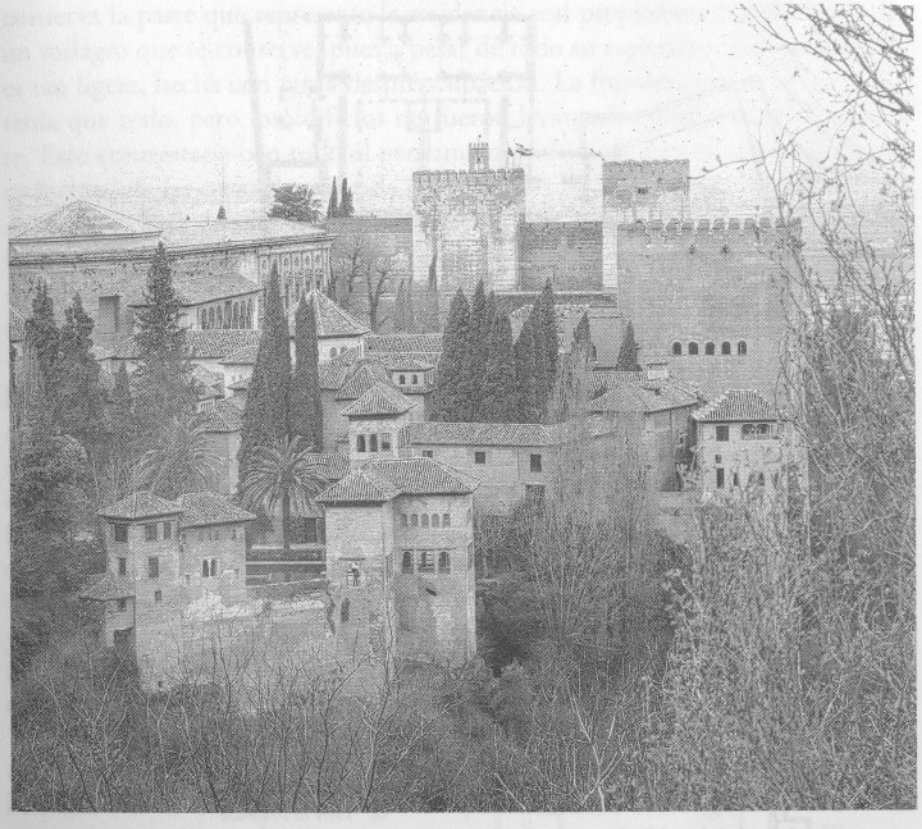
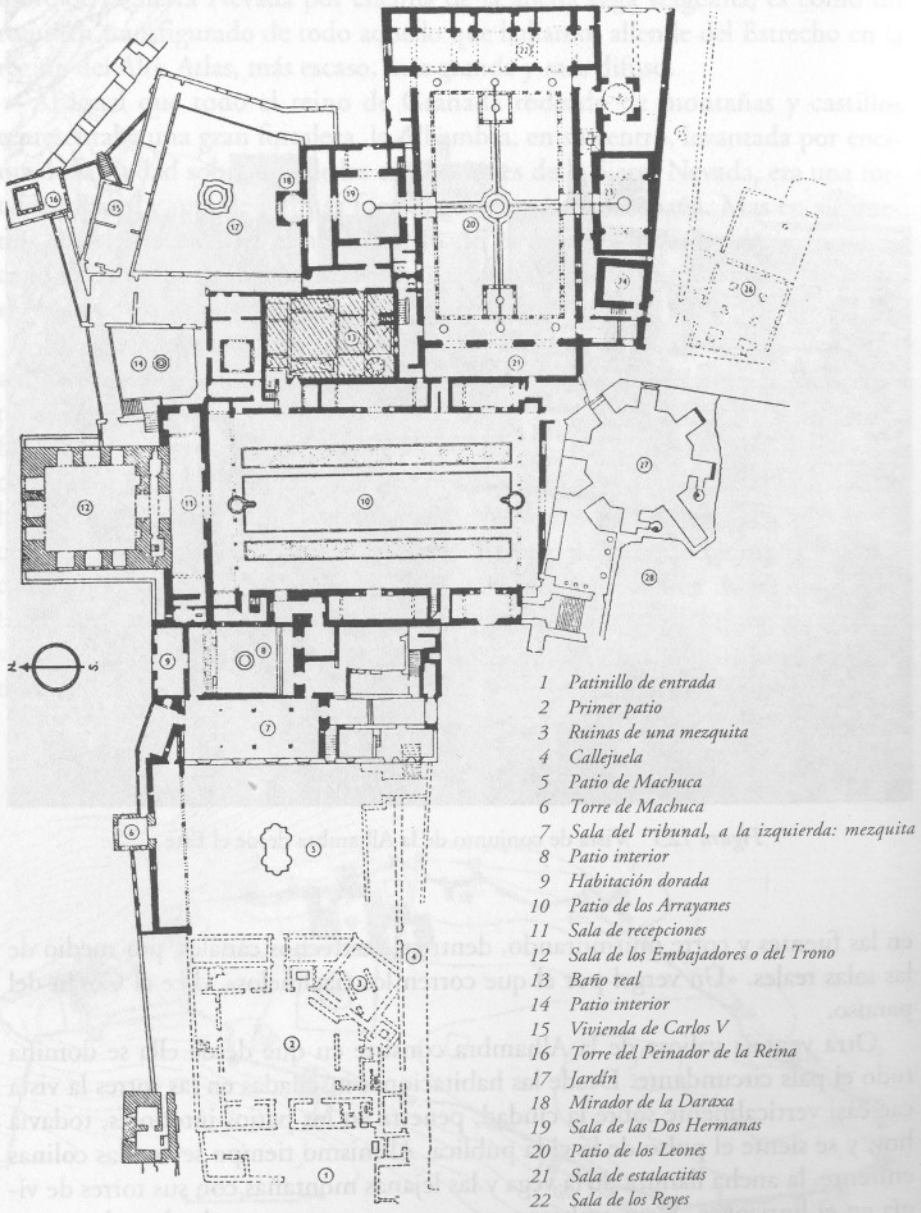


Figura 123 Vista de conjunto de la Alhambra desde el Este.

en las fuentes y corre murmurando, dentro de estrechos canales, por medio de las salas reales. «Un vergel por el que corren los riachuelos», dice el Corán del paraíso.

Otra ventaja valiosa de la Alhambra consiste en que desde ella se domina todo el país circundante. Desde las habitaciones instaladas en las torres la vista cae casi verticalmente sobre la ciudad, penetra en los patios interiores, todavía hoy, y se siente el pulso de la vida pública. Al mismo tiempo se ven las colinas enfrente, la ancha llanura de la vega y las lejanas montañas con sus torres de vigía en el horizonte. Y sin embargo, uno se encuentra separado de todo, como en un mundo feliz aparte, en un alcázar de perlas.

La Alhambra fue más que un palacio, era una ciudad real a escala reducida, con sus edificios para viviendas y oficinas administrativas, sus cuarteles, establos, mezquitas, escuelas, baños, cementerios y jardines. De todo eso sólo se



1 *Patinillo de entrada*
2 *Primer patio*
3 *Ruinas de una mezquita*
4 *Callejuela*
5 *Patio de Machuca*
6 *Torre de Machuca*
7 *Sala del tribunal, a la izquierda: mezquita*
8 *Patio interior*
9 *Habitación dorada*
10 *Patio de los Arrayanes*
11 *Sala de recepciones*
12 *Sala de los Embajadores o del Trono*
13 *Baño real*
14 *Patio interior*
15 *Vivienda de Carlos V*
16 *Torre del Peinador de la Reina*
17 *Jardín*
18 *Mirador de la Daraxa*
19 *Sala de las Dos Hermanas*
20 *Patio de los Leones*
21 *Sala de estalactitas*
22 *Sala de los Reyes*
23 *Sala de los Abencerrajes*
24 *Cisterna*
25 *Jardín*
26 *Cementerio*
27 *Capilla del Palacio de Carlos V*
28 *Palacio de Carlos V*

Figura 124 Plano del palacio real de la Alhambra.

conserva la parte que representa la residencia real propiamente dicha. Y casi es un milagro que se conserve, pues a pesar de todo su esplendor, su construcción es tan ligera, hecha con tanta despreocupación. La fortaleza como tal es fuerte, tenía que serlo, pero los edificios no fueron levantados para durar eternamente. Esto contrastaría con todo el pensamiento islámico, con su conciencia de la caducidad de las cosas; la vivienda del soberano es una casa para cierto espacio de tiempo. Ésta es sólo una de las muchas contradicciones que ofrece la Alhambra, si partimos de las reglas a las que estamos acostumbrados en las construcciones principescas del resto de Europa. Pero precisamente este «ser distinto» esconde el sentido de la arquitectura granadina.

Contrastando con todas las residencias principescas de la Europa cristiana, la Alhambra no tiene fachada, no tiene eje principal alrededor del cual estén dispuestos los edificios; no hay alineamiento de salas por las que se va pasando de una en otra, desde el preludio hasta la apoteosis final. En lugar de ello se entra en cada uno de los patios interiores, alrededor de los cuales se agrupan las habitaciones como por casualidad, pasando por pasillos escurridizos; nunca se puede sospechar qué mundos pueden ocultarse todavía tras los muros. Es casi como en el cuento oriental del caminante que es arrojado a un pozo de sal y encuentra en él un palacio subterráneo con vergeles y vírgenes, donde vive felizmente durante doce años hasta que un día abre una portezuela olvidada que le conduce a un palacio todavía más magnífico...

El plano que constituye la base de cada uno de los grupos de edificios, unidos entre sí como casualmente, es siempre el mismo y se deriva de la vivienda hispano-árabe, que tiene siempre un patio interior rectangular rodeado de construcciones alargadas con estancias que se abren hacia el interior. El patio puede aproximarse a la planta cuadrada y tener alrededor columnatas, comparable a un claustro —el patio de los Leones de la Alhambra está construido de esta forma—, o se puede alargar formando un jardín con estanque —como el Patio de los Arrayanes de la Alhambra—; en este último caso suele estar limitado por edificios habitados de mayor tamaño con pórticos sólo por los lados estrechos, mientras los lados alargados consisten en simples muros —como en el Generalife— o alas de poca altura. Una de las cuatro construcciones que rodean el patio puede tener por fuera un antecuerpo, como un saledizo grande, que en el piso superior tiene ventanas en los tres lados. En la vivienda corriente suele formar una estancia en la que se pueden recibir invitados, sin que por ello sufra la vida familiar, cuyo centro es el patio interior. En la Alhambra existen varios «saledizos» de este tipo que forman parte de las torres avanzadas del castillo; uno de ellos, la llamada sala de los Embajadores o del Trono, tiene dimensiones enormes; a ella se entra desde el Patio de los Arrayanes, atravesando una sala de recepción situada transversalmente delante de ella; ocupa un piso de la Torre de Comares. Un saledizo más pequeño ante un antecuerpo de ma-

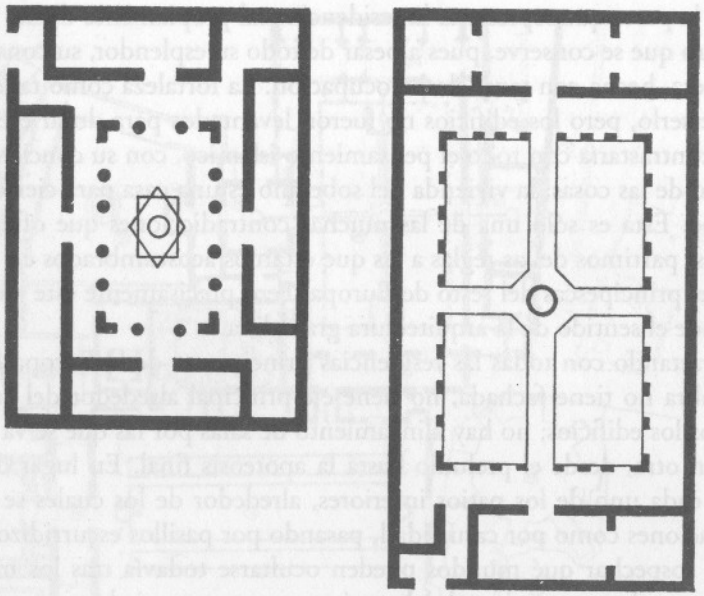


Figura 125 Planos esquemáticos de una sala con patio interior y otra con jardín interior.

yor tamaño es el llamado Mirador de Daraxa (*dār 'Ā'isa,* casa de 'Aiša) que pertenece al grupo de edificios alrededor del Patio de los Leones. El llamado Partal, sala columnada junto a la alberca grande en el jardín de la Alhambra, tiene un saledizo en la Torre de las Damas. Sobre los tejados de las casas hispanoárabes se ven frecuentemente torreones con ventanas, donde uno puede retirarse a disfrutar del fresco de la tarde. Antiguamente, la Alhambra poseía varios de esos miradores como se ve todavía en el Partal y en el ala norte del Generalife. También se deriva de la casa-vivienda hispano-árabe este rasgo totalmente antipúblico que exige que no se pueda entrar al patio interior directamente, sino sólo desde un ángulo.

Originalmente, uno se encontraba al entrar en la Alhambra desde la cuesta meridional, a la derecha del castillo antiguo (Alcazaba), un pequeño patio con edificios administrativos, una mezquita y una escuela. Más al este se llegaba, atravesando el patio que hoy se llama Patio de Machuca, a la sala de audiencia, llamada Mexuar (en árabe: *mašwar*), donde —en determinados días— el príncipe administraba justicia para pequeños y grandes. Es probable que el pueblo común no llegase nunca más allá de esta sala y que sólo los dignatarios y los huéspedes del príncipe llegasen a pisar el Patio de los Arrayanes, cuya construcción se atribuye a Yūsuf I. Es característico que resultaba imposible acercarse a la sala del trono desde lejos siguiendo el eje principal del edificio por

Figura 126 Vista del jardín de la Daraxa.

causa de la alberca que ocupa el centro del patio: conviene acercarse al soberano sin llamar la atención. Nadie puede decir si el otro gran patio interior con sus estancias adyacentes, el Patio de los Leones, edificado por Muḥammad V en la segunda mitad del siglo XIV, era accesible para cualquier persona no perteneciente a la «casa real»; indudablemente representa la parte más secreta de toda la «ciudad real» y tiene las características del *ḥaram,* del «santuario» reservado para la propia familia y las mujeres; sin embargo, es demasiado grande y magnífico para no hacernos pensar en que el príncipe enseñara este mundo maravilloso también a sus huéspedes más privilegiados.

Entre el «cuarto» formado por los edificios que rodean el Patio de los Arrayanes y el que se levanta alrededor del Patio de los Leones se encuentran intercalados los baños, parte indispensable de las viviendas ricas. Varias mezquitas pequeñas o estancias para la oración están repartidas en las alas del palacio; la más elegante de todas se halla en forma de edificio independiente en el jardín del Partal. Estos santuarios se conocen por su orientación hacia la Meca, que se aparta de los ejes principales del palacio.

Los jardines del Generalife, cuyo nombre parece derivarse de *ǰannat al-ʿarīf,* «jardín del arquitecto», están situados más arriba en la pendiente de la montaña, constituyendo una especie de residencia de verano para los príncipes.

La arquitectura clásica europea se preocupa siempre de que el observador participe en el juego de las fuerzas estáticas, y a este propósito sirve en primer lugar la columna que se asemeja al cuerpo humano y da la medida para lo que eleva y lo que gravita; también los zócalos, pilares, arcos y el cornisamento acentúan estas fuerzas, que actúan en la construcción. Nada de eso se ve en la Alhambra. Ahí donde las superficies lisas, ingrávidas, de los muros están perforadas: en las puertas, ventanas y arcadas, donde debería hacerse visible su peso corpóreo, se disuelven en sutil obra de panales, en luz perlante, y las columnas de las salas arcadas son tan finas que toda la estructura que se eleva por encima de ellas, parece carecer de gravedad.

Ningún contraste podría ser mayor que el que existe entre la Alhambra y el pesado, abrumador palacio renacentista que fue levantado por Carlos V en medio de ella: cada bloque de la fachada resalta como un músculo hinchado y las columnas de las entradas son como atlantes amenazadores; cada forma está animada por una ambición titánica de poder.

Frente a eso, la arquitectura de la Alhambra no admite que el observador se introduzca en ella con pose dramática; no aumenta la vivencia del poder más allá de la medida humana; es tan indiferente, clara y serena como aquella geometría a la que se refiere Platón cuando dice que nadie ha de entrar sin ella en la casa de la sabiduría.

El arte decorativo de la Alhambra es una ciencia cuyos fundamentos y ele-

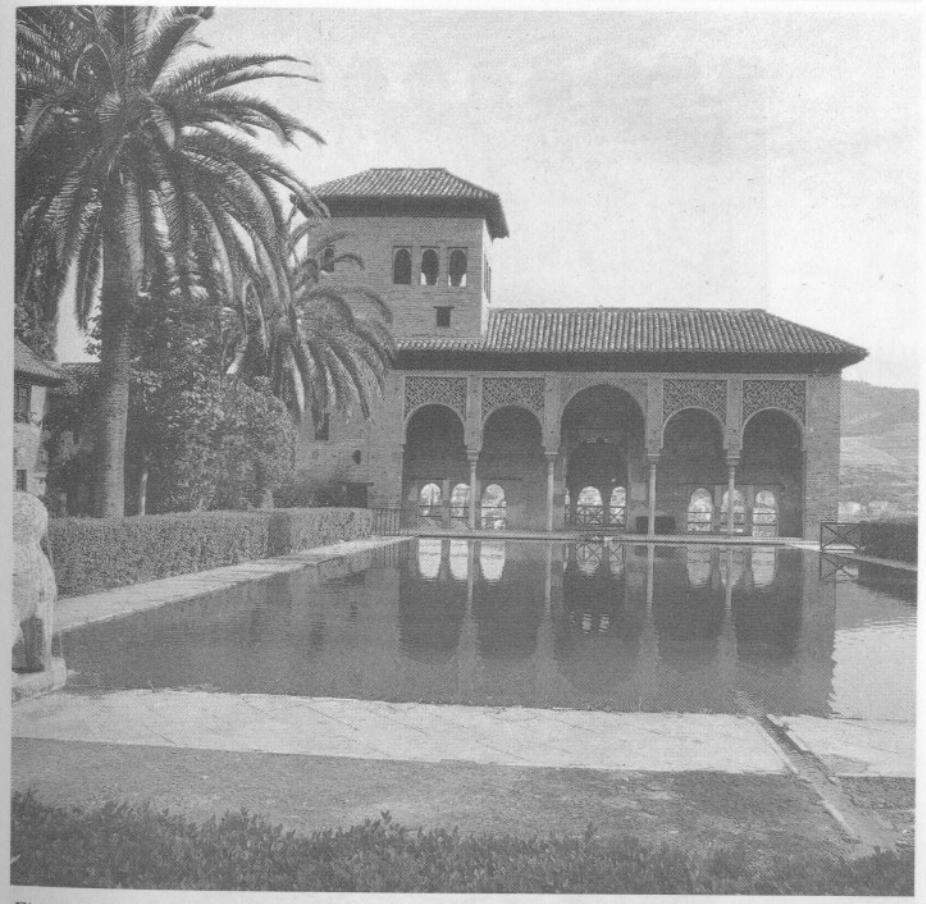


Figura 127 El pabellón conocido por «Portal» pertenece a la parte más antigua del palacio real. Aunque recuerde los pabellones de recreo persas, sus parientes más próximos se encuentran en el noroeste de África.

mentos es preciso conocer para valorarlo debidamente. Uno de sus elementos es el arabesco, que en ella encuentra un número ilimitado de variantes. No sólo sirve de sustituto para la imaginería prohibida por la ley islámica. Prescindiendo de que esta ley puede interpretarse de varias maneras —en la Alhambra existen restos de pinturas murales figurativas—, el arabesco con su repetición rítmica tiene una finalidad artística muy distinta a la del arte figurativo, hasta es contraria a él, ya que no quiere encadenar la mirada ni arrebatarla a un mundo imaginado, sino, por el contrario, librarla de todas las ataduras del pensamiento y de la imaginación, como lo hace la contemplación del correr de las aguas, de trigales movidos por el aire, de la caída de copos de nieve, de las

Figura 128 Patio de los Arrayanes de la Alhambra visto en dirección al Salón del Trono o de los Embajadores.

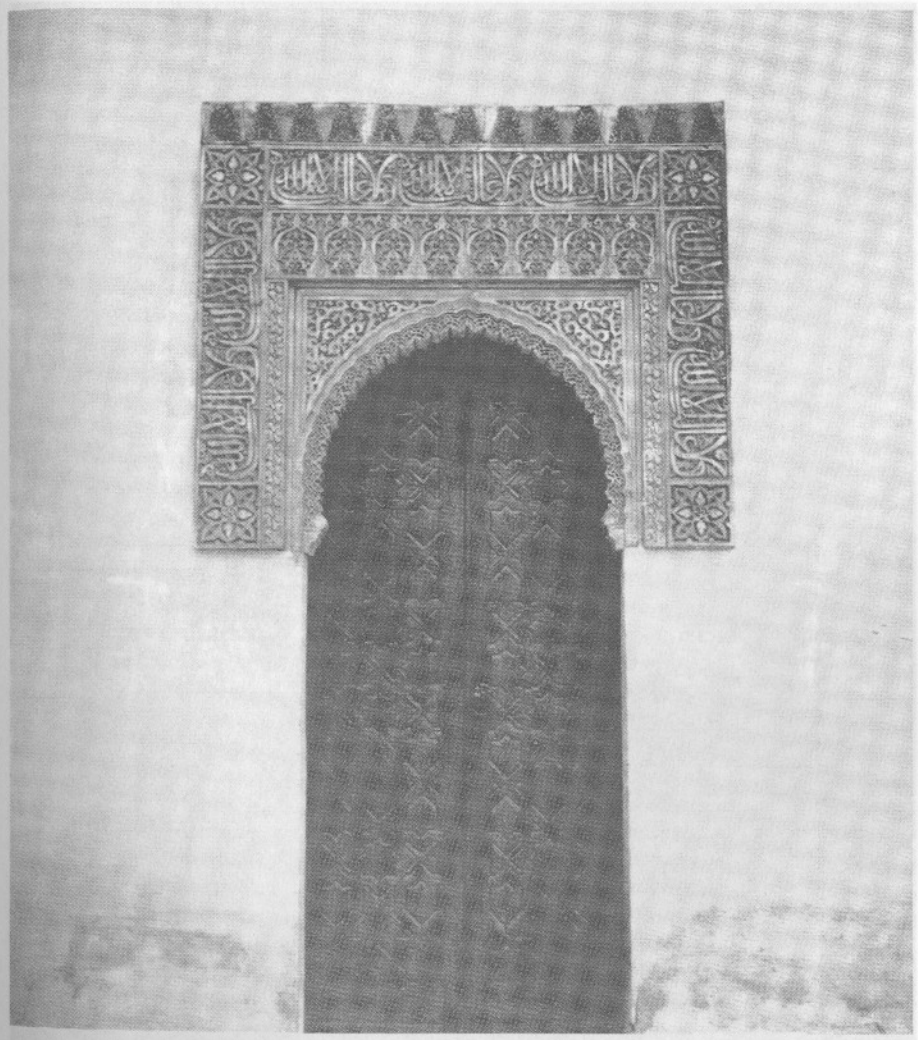


Figura 129 Puerta pequeña en el patio de los Arrayanes de la Alhambra con la inscripción siete veces repetida: *wa lā gāliba illā-llāh* («No hay más vencedor que Dios»).

llamas ascendentes del fuego. Tal contemplación no produce ninguna idea determinada, sino un estado existencial que es al mismo tiempo tranquilidad y vibración íntima. Esto es arte abstracto, pero nada en él tiene su origen en un tanteo medio subjetivo, medio consciente, más bien es regla totalmente consciente. El arabesco nacido del desarrollo del sarmiento vegetal obedece a la ley del ritmo puro; de ahí su flujo ininterrumpido, sus fases opuestas, el equilibrio de las formas plenas y dejadas en hueco. Los arabescos de la Alhambra combi-

Figura 130 Jardín interior del Generalife, palacio veraniego situado más arriba que la Alhambra en la pendiente de la misma colina.

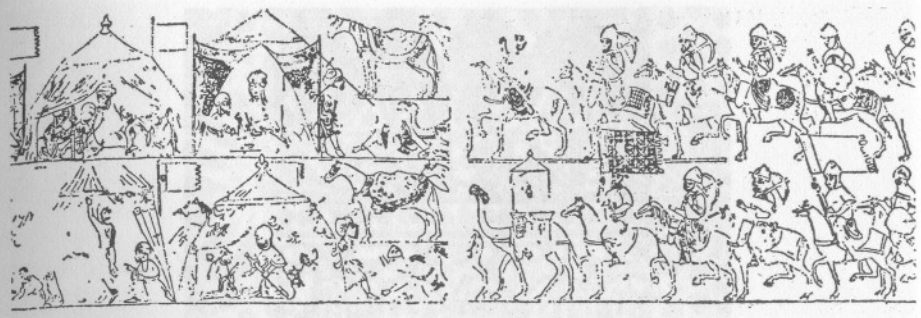


Figura 131 Dibujos basados en los restos de pinturas murales en la Torre de las Damas de la Alhambra, Granada.

nan palmetas abstractas con flores estilizadas y entrelazados geométricos: lengüetas de fuego, flores de jazmín, copos de nieve, melodía infinita y matemáticas divinas o bien «embriaguez» y «sobriedad» espirituales a la vez, para emplear las expresiones de los místicos musulmanes. Renglones de escritura hierática intercalados o entrelazados entre todo aquello, y a veces suben de sus fustes tiernos arcos cruzados, comparables a las llamas de velas encendidas.

Figura 132 Restos de pintura mural en la Torre de las Damas de la Alhambra.

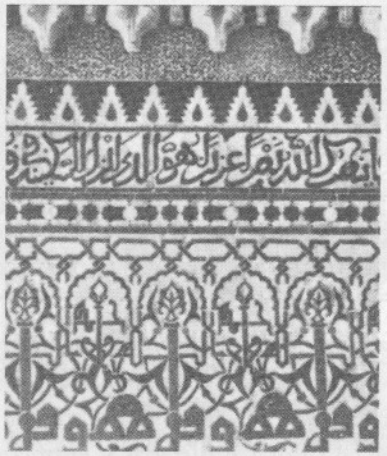


Figura 133 Decoración mural de azulejos con inscripciones en la vivienda real urbana (Cuarto Real), Granada.

Totalmente nacidas del espíritu islámico son las rosas geométricas o estrellas que se combinan y despliegan continuamente. Son el símbolo más puro de la manifestación de la realidad divina *(al-ḥaqīqa)* que en todas partes, en cada ser y en cada cosmos, es el centro, sin que ningún ser, ninguna cosa pueda pretender ser él sólo su imagen, de modo que se refleja de centro en centro infinitamente. La «unidad del ser» *(waḥdat al-wuŷūd)* se expresa en estas «telarañas de Dios» de dos maneras: por estar trenzados de una sola cinta y por su irradia-

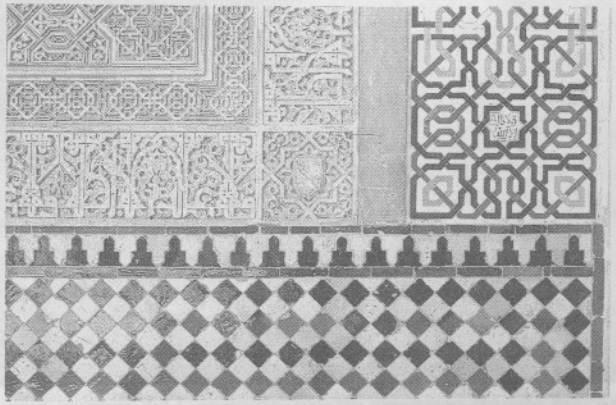


Figura 134 Revestimiento mural de azulejos de color.

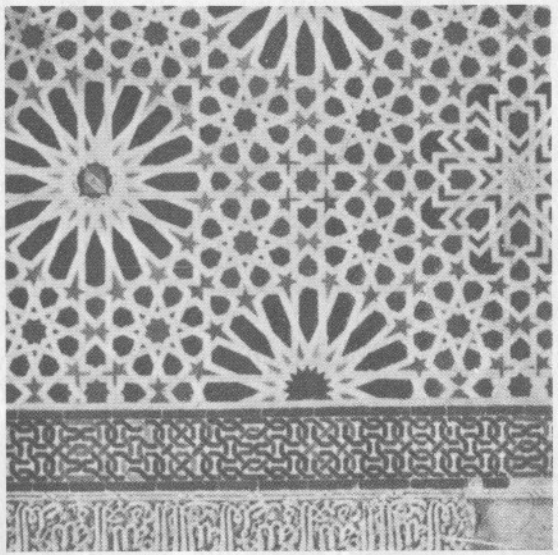


Figura 135 Revestimiento mural de azulejos en la Alhambra e inscripción.

ción de muchos centros. Tal obra logra como ninguna otra llenar de satisfacción al artista musulmán.

A veces se ha llamado a este arte, debido a su carácter abstracto y formular, «deshumanizado» *(déshumanisé);* en realidad sirve para proporcionar al hombre vivo un marco apropiado a su dignidad, hacer de él un centro, pero recordarle

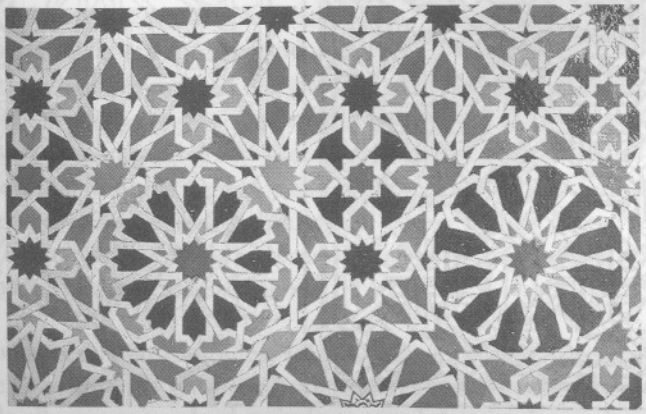


Figura 136 Azulejería en la Alhambra.

al propio tiempo que él mismo es el lugarteniente de Dios en la tierra. Si el arte de la Alhambra es tan parco en el empleo de la imagen humana, esto se debe tanto al temor respetuoso ante la forma esencial, divina del hombre como al respeto ante el habitante del palacio, que ha de representar, él solo, «la gema solitaria de la sortija». Cómo un marco arquitectónico así enaltece la figura humana se ve todavía hoy cuando excepcionalmente visitantes musulmanes vestidos a la usanza tradicional atraviesan las estancias de la Alhambra.

Otro elemento del arte decorativo hispano-árabe son aquellas formas que suelen recibir el nombre de «estalactitas»; el término árabe es *muqarnas.* Su forma original se encuentra en el nicho que sirve de transición entre una cúpula y una esquina de los muros en que se apoya. La adaptación de una cúpula sobre

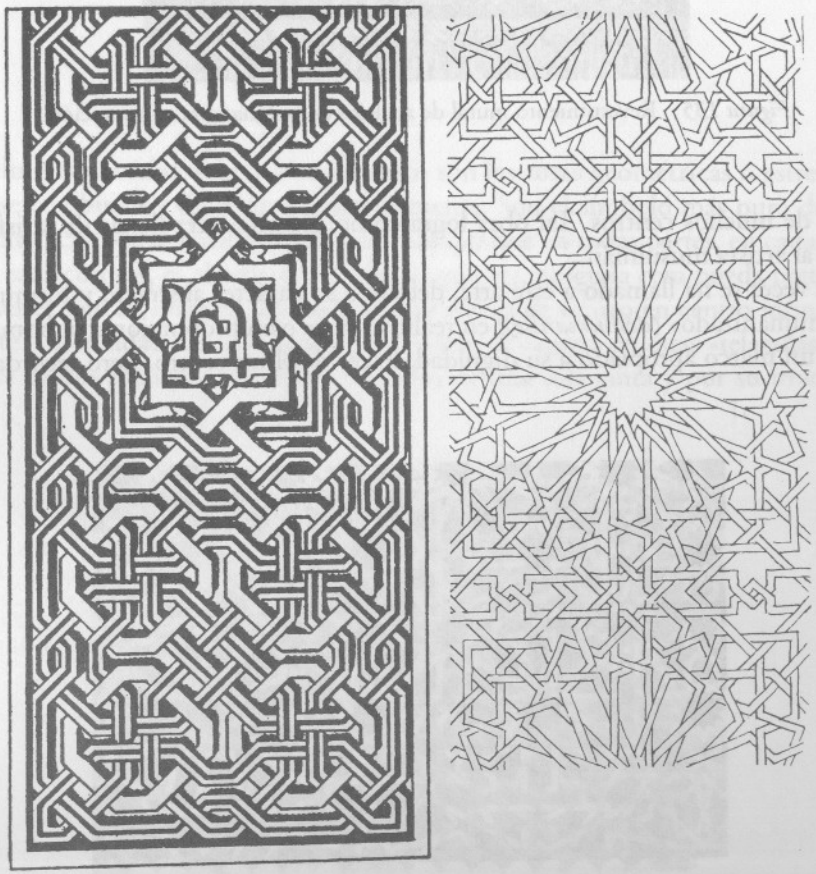


Figura 137 Esquemas de detalles ornamentales de la Alhambra, Granada.

Figura 138 Bóveda de estalactitas sobre la sala de los Abencerrajes en la Alhambra.

un edificio de planta cuadrada es uno de los problemas clásicos de la arquitectura, al que ya hemos aludido en relación con la Mezquita de Córdoba. Los romanos resolvieron este problema intercalando, entre la base circular de la cúpula y el cuadrado de los muros fundamentales, triángulos esféricos que formaban una transición deslizante. La arquitectura islámica prefirió a esta solución, en cierto modo irracional, cuyos puntos de orientación geométrica no se pueden captar, una distribución clara. Salvaba las cuatro esquinas por debajo de la cúpula con simples nichos, como en la Mezquita de Córdoba, o bien, para lograr una transición más cerrada, con varios nichos sucesivos, que por arriba tocan la base de la cúpula y por abajo llegan al ángulo de los muros: ahí está el origen de los panales de *muqarnas.*

Desde una perspectiva cosmológica, la cúpula redonda representa al cielo con su constante movimiento giratorio, mientras el cubo que forman los muros por debajo de ella corresponde al mundo terrenal dominado por los contrastes. El cielo consta de éter. Las células de *muqarnas,* que forman la transición desde

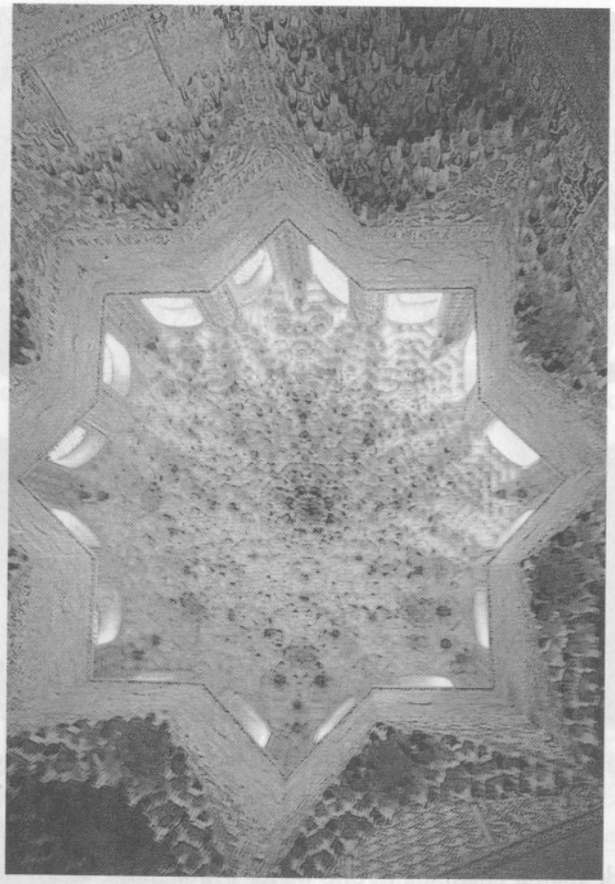
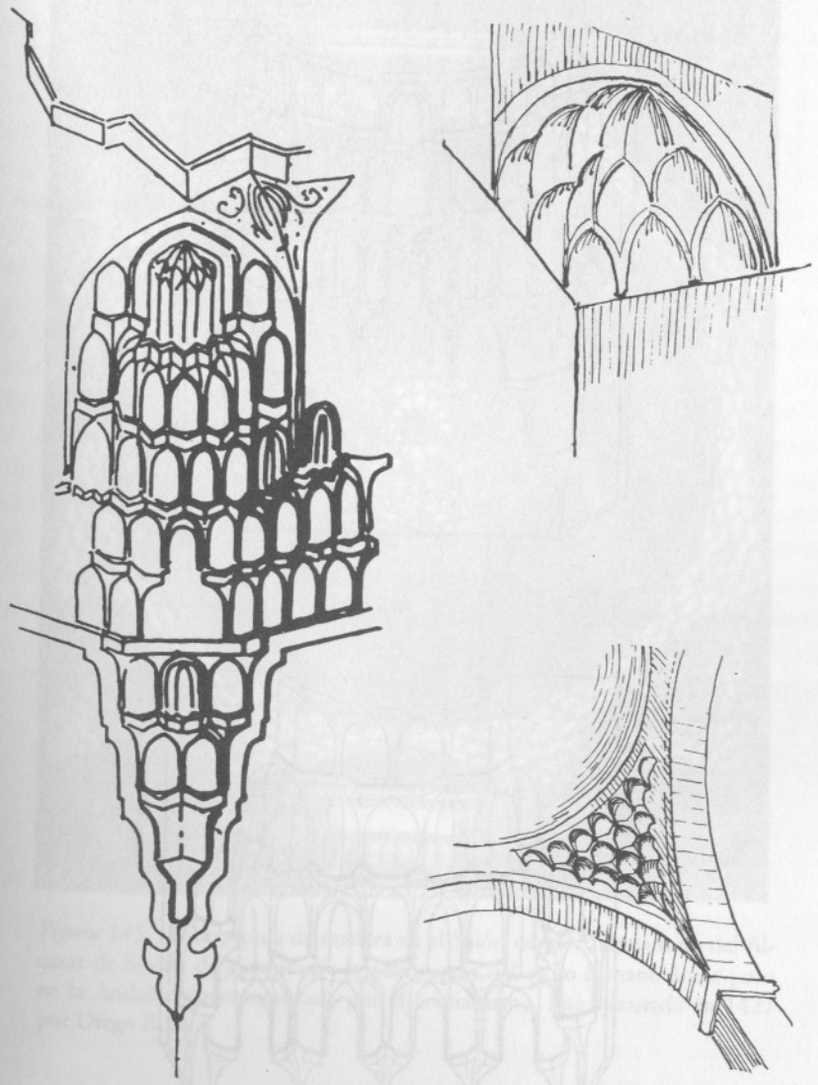


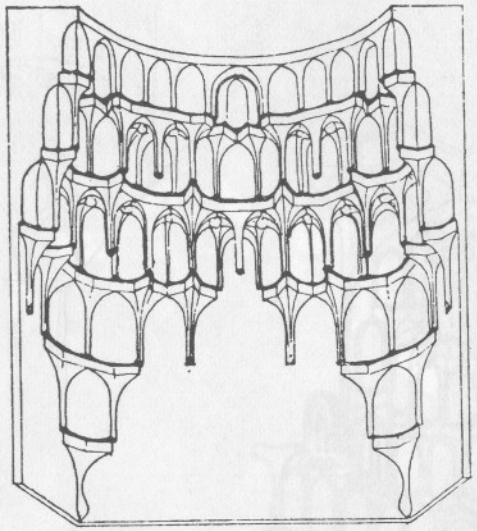
Figura 139 Bóveda de estalactitas *(muqarnas)* en la Alhambra.

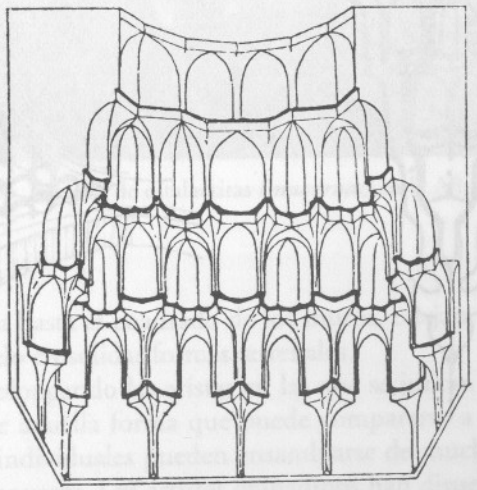
la cúpula no dividida hasta el cuadrado de los muros, cuajan, en cierto modo, el éter líquido del cielo en sólidas formas terrenales.

Acentuando y prolongando las aristas en las que se juntan varios nichos de *muqarnas,* se obtiene aquella forma que puede compararse a estalactitas. Mas los nichos o células individuales pueden ensamblarse de muchas maneras, con formas cóncavas y convexas. Los artistas granadinos han disuelto cúpulas enteras en nichos de *muqarnas,* obra de panales cuya miel es el propio cielo, pues el mágico efecto de tales artefactos reside, no en último lugar, en el hecho de que captan la luz, filtrándola con matices tan inauditamente ricos y saturados que el simple estuco, el yeso enriquecido con leche de cal, del cual han sido hechas, se hace tan valioso como el ónix o el jade.



Figuras 140-142 Detalle de la construcción de *muqarnas.*





Figuras 143-144 Detalle de la construcción de *muqarnas*.

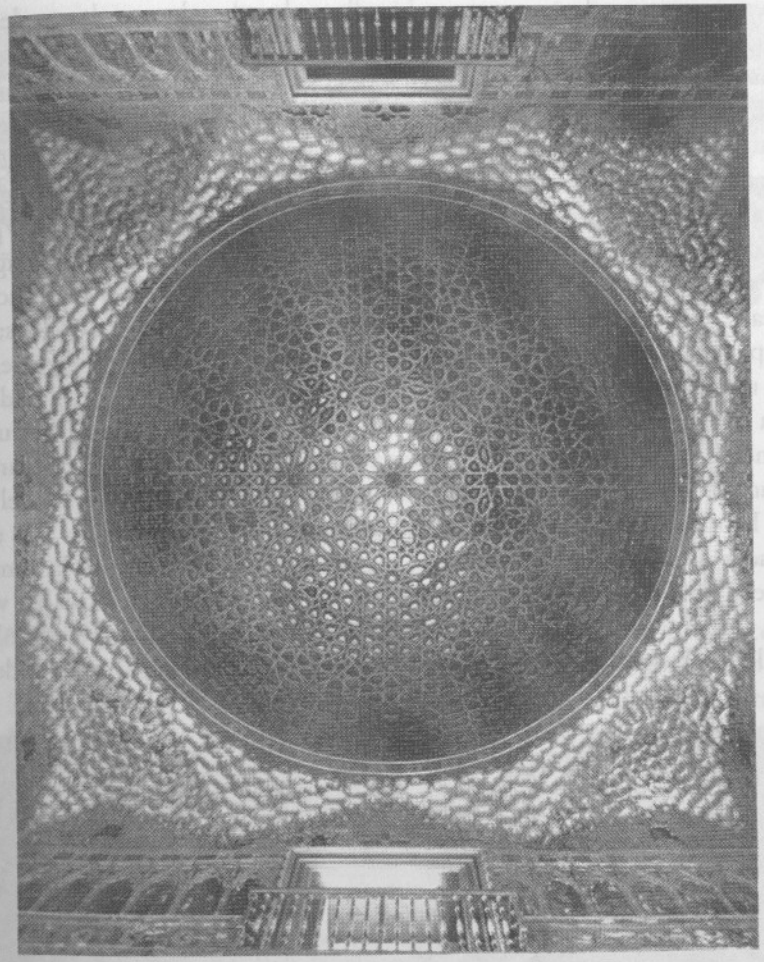


Figura 145 Esta cúpula de madera en el Salón de los Embajadores del Alcázar de Sevilla da ejemplo de la pervivencia del estilo hispano-árabe puro en la Andalucía reconquistada por el cristianismo. Fue ejecutada en 1427 por Diego Roiz.

Un efecto parecido producen las redes o rejas talladas en las paredes frontales de las salas columnadas, entre cuyas mallas se desarrollan trenzados más delicados, flores y estrellas. El muro parece tan transparente como si estuviera hecho de células llenas de luz.

El más alto sentido del arte islámico, su contenido esencial, es siempre la unidad, la luz es unidad que se manifiesta con muchas graduaciones y, no obstante, permanece siempre indivisible en su esencia.

Ciertos investigadores europeos han llamado «decadente» el arte de la Alhambra, sólo porque cronológicamente está al final del dominio árabe sobre España. Sin embargo, contiene ciertos rasgos que son totalmente impensables en un arte en proceso de decadencia. Uno de ellos es su armonía completa con la naturaleza, armonía que en parte se basa en el hecho de que ni la arquitectura intenta imitar la naturaleza viva, ni ésta —la horticultura árabe original— intenta imitar la arquitectura; pero la naturaleza viva es piedra de toque para la bondad de una arquitectura; sólo hay que pensar en el Partal y en el magnífico jardín del Generalife. El segundo argumento es el equilibrio entre sencillez y riqueza, tal como se siente particularmente en el Patio de los Arrayanes; grandes superficies blancas alternan con «tapices» de arabescos, de modo que, a pesar de toda magnificencia, se conserva cierta sencillez; no por casualidad se recuerda una y otra vez el blanco silencio de la tumba de un santón musulmán. Finalmente, la integridad del arte granadino se nota en la saturación artística de muchas formas individuales, como los capiteles de las columnas del Patio de los Leones. Desde los capiteles de loto egipcios jamás columnas han estado coronadas de un modo más elegante, si por elegancia entendemos la combinación de la máxima sencillez con la mayor envergadura de las formas. La verdad es que, durante los últimos cien años de su reinado, a los señores de la Alhambra se les acabaron los fondos, de modo que sólo podían pagar trabajo de peor

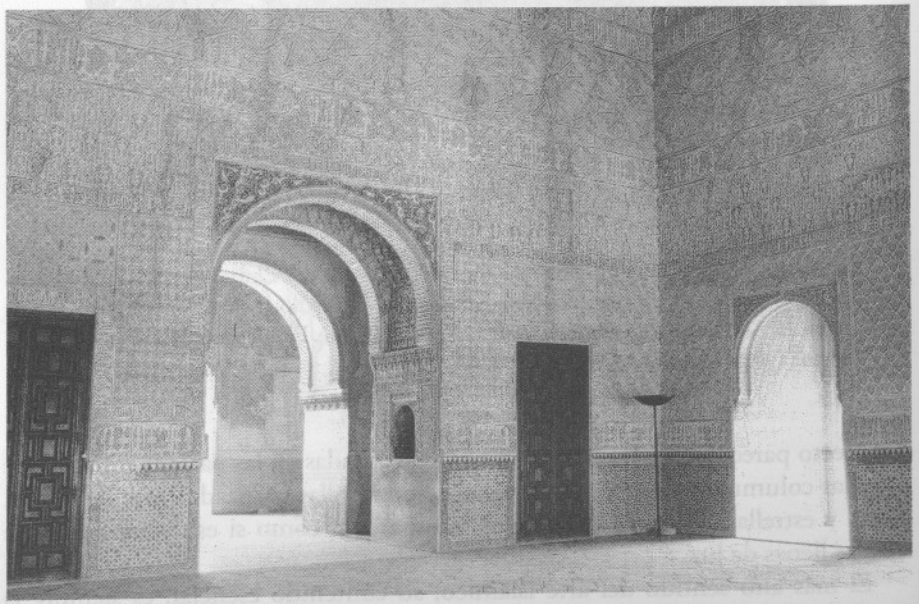


Figura 146 Vista de una de las paredes del Salón de los Embajadores o del trono en la Alhambra.

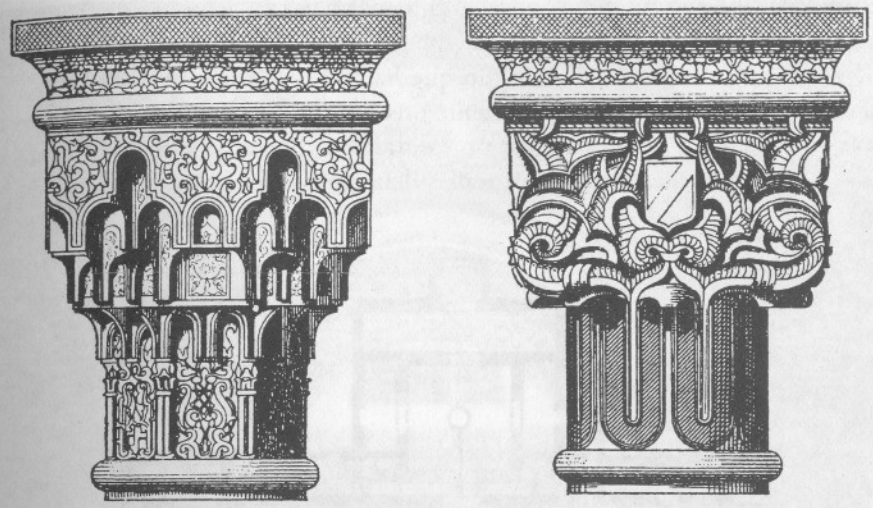


Figura 147 Capiteles de la Alhambra, Granada.

calidad. Pero el arte de la Alhambra encontró su continuación directa en el norte de África y ahí se mantuvo vivo. La mezquita de París, que fue construida en los años veinte de nuestro siglo por artesanos marroquíes, muestra todavía toda la belleza del arte árabe granadino.

En el Islam no existe diferencia esencial entre el arte religioso y el arte civil; una habitación es siempre al mismo tiempo un lugar de oración, en el cual se pueden ejecutar los mismos ritos que en una mezquita. «La pila de agua en mi centro», reza una inscripción en la Sala de Embajadores o del Trono, «se parece al alma de un creyente, hundido en el recuerdo de Dios».

El Patio de los Leones es una imagen del paraíso, pues es originalmente un *hortus conclusus,* un jardín rodeado de muros, y todo jardín de este tipo es, en el Islam, una imagen del paraíso, cuyo nombre coránico, *al-ŷanna,* encierra los dos significados de «jardín» y «lugar oculto». Hay que imaginarse las superficies entre las cuatro corrientes de agua que hoy están cubiertas de arena, como arriates cubiertos de arbustos florecientes y hierbas aromáticas. Al plano del jardín paradisiaco pertenecen siempre los cuatro ríos del paraíso que corren hacia los cuatro puntos cardinales o, procedentes de ellos, hacia el centro. Las corrientes de agua del Patio de los Leones nacen en las salas que se abren hacia el norte y hacia el sur y debajo de los baldaquines pétreos justo al este y al oeste. El suelo de las salas se encuentra a un nivel más alto que el del jardín; así el agua que descansa primero en pilas redondas corre bajando por los umbrales hacia la fuente, donde se estanca alrededor de los leones para hundirse. Si al-

guien se lavaba en una de sus pilas, el agua permanecía siempre limpia y pura. La misma fuente con sus doce leones, que soportan una pila y arrojan agua por la boca, es un símbolo muy antiguo que había llegado, pasando por muchos eslabones intermedios, desde el Oriente precristiano hasta la Alhambra. Pues el león que por la boca arroja agua, no es otra cosa que el sol, del cual brota la vida. Los doce leones son los doce soles del zodiaco, los doce meses que en la

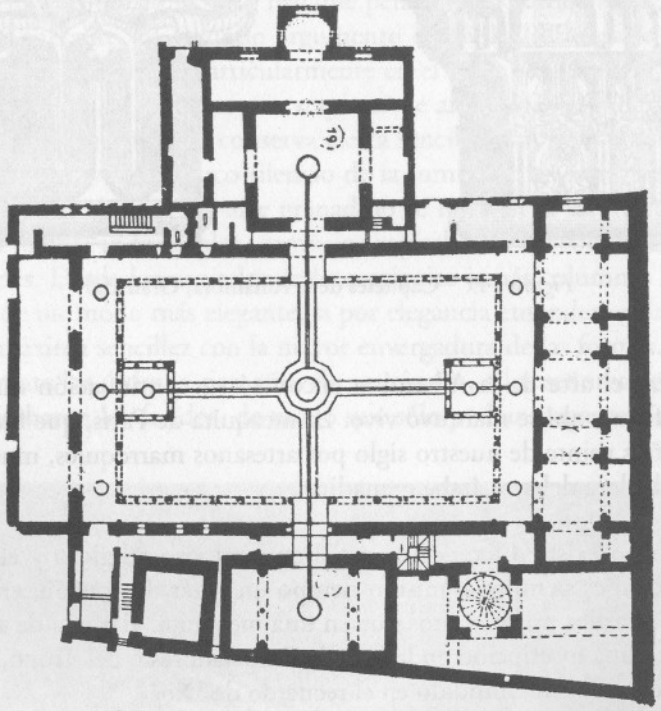


Figura 148 Plano del Patio de los Leones.

eternidad existen todos simultáneamente. Ellos sostienen el mar como los doce toros de hierro en el templo de Salomón, y este mar es el depósito de las aguas celestes —hasta qué punto los constructores de las fuentes de la Alhambra tenían todavía conciencia de ese simbolismo, es casi imposible de decir—. También los dos baldaquines pétreos enfrentados en los lados este y oeste del patio pertenecen a la imagen del jardín paradisiaco, ya que el Corán habla en la descripción del paraíso de altos baldaquines *(rafraf)* o tiendas. Hay que buscar el modelo de estos «toldos» que flotan sobre delicadas columnas en Oriente en el arte persa, al que recuerdan tantos detalles de esta parte de la Alhambra.

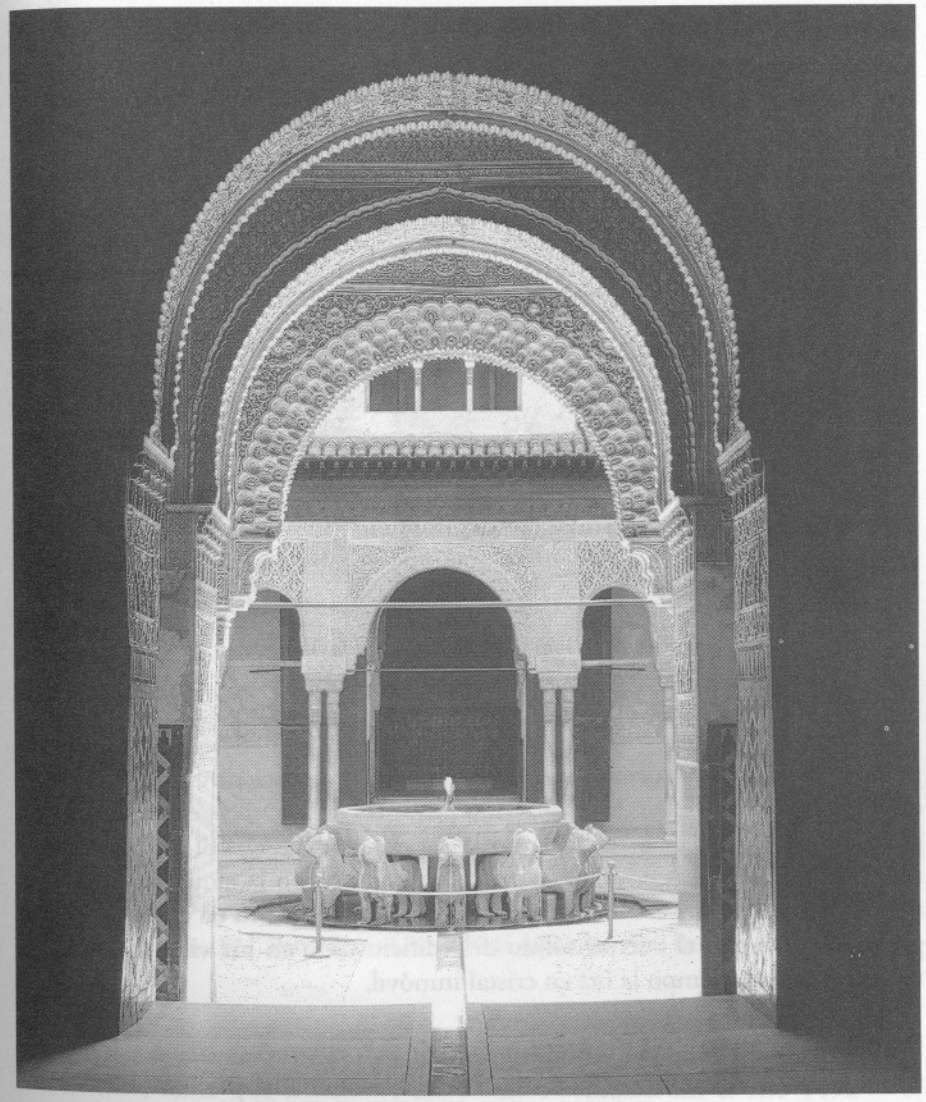


Figura 149 Perspectiva del Patio de los Leones desde la Sala de las Dos Hermanas.

A la imagen del paraíso pertenece no sólo el murmullo del agua, el aroma de las flores y el canto de los pájaros —¿qué sería la Alhambra sin todo eso?—, sino también el contraste encantador entre las plantas exuberantes que adornaban en otros tiempos el Patio de los Leones y la arquitectura cristalina, pues el auténtico paraíso posee al mismo tiempo ambas propiedades: la plenitud de la vida y la naturaleza invariable del cristal.

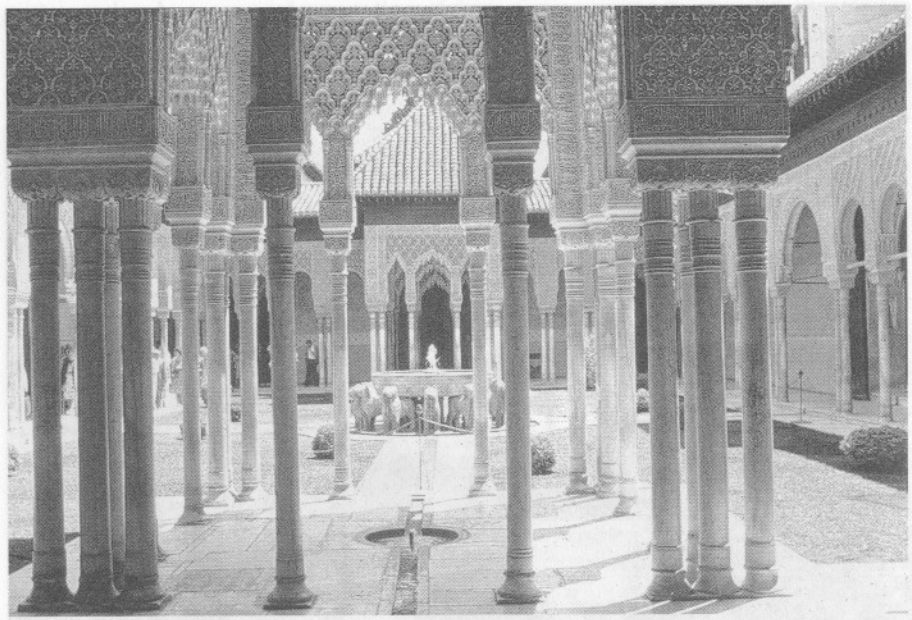


Figura 150 Patio de los Leones de la Alhambra.

El paraíso ha sido creado de la luz divina, y de luz está hecho este edificio pues las formas de la arquitectura hispano-árabe, los frisos de arabescos, las redes talladas en los muros, las estalactitas perlantes de los arcos, existen no tanto por ellos mismos sino para manifestar la naturaleza de la luz. El secreto más íntimo de este arte es una alquimia de la luz, pues como la alquimia verdadera tiene la meta de «convertir al cuerpo en espíritu y el espíritu en cuerpo», el arte granadino disuelve el cuerpo sólido del edificio todo en luz vibrante, convirtiendo al mismo tiempo la luz en cristal inmóvil.

Los hombres no han sido creados para vivir perpetuamente en un paraíso terrenal como la Alhambra. Discordia tras discordia estallaban en la dinastía de los naṣríes y en su reino y la política castellana aprovechaba toda ocasión de intervenir en las luchas de los distintos partidos granadinos. Cuando, gracias al matrimonio entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, nació en 1469 la unidad de la España cristiana, quedó decidida la suerte de Granada. El nuevo Estado español, en el cual la iglesia y la realeza, el poder espiritual y el político estaban estrechamente unidos, requería la uniformidad de la fe de todos los súbditos. Un motivo para la guerra se suele encontrar fácilmente. En 1491, Fernando reunió ante Granada un ejército de ochenta mil hombres, uno de los ejércitos cristianos más numerosos de aquella época, y levantó la ciudad-campamento con el nombre característico de Santa Fe. Los moros resistieron heroicamente, hasta que el hambre los obligó a rendirse. En el año 1492 —el mismo en que Cristóbal Colón descubriría América—, Fernando e Isabel tomaron posesión de la Alhambra, mientras el último rey de Granada Abū ʿAbdi-llāh, el Boabdil de los españoles, se retiró a las Alpujarras. Los Reyes Católicos habían prometido no tocar la libertad de religión de los musulmanes, pero la política del nuevo arzobispo de Toledo, Jiménez de Cisneros, pronto pondría fin a esta libertad. Cuando, en el año 1499, dio orden de quemar todos los libros árabes de contenido religioso, estalló en Granada una rebelión, cuya respuesta fue la rotura de los pactos. Los musulmanes tuvieron que elegir entre convertirse al cristianismo o abandonar España y los conversos en apa-

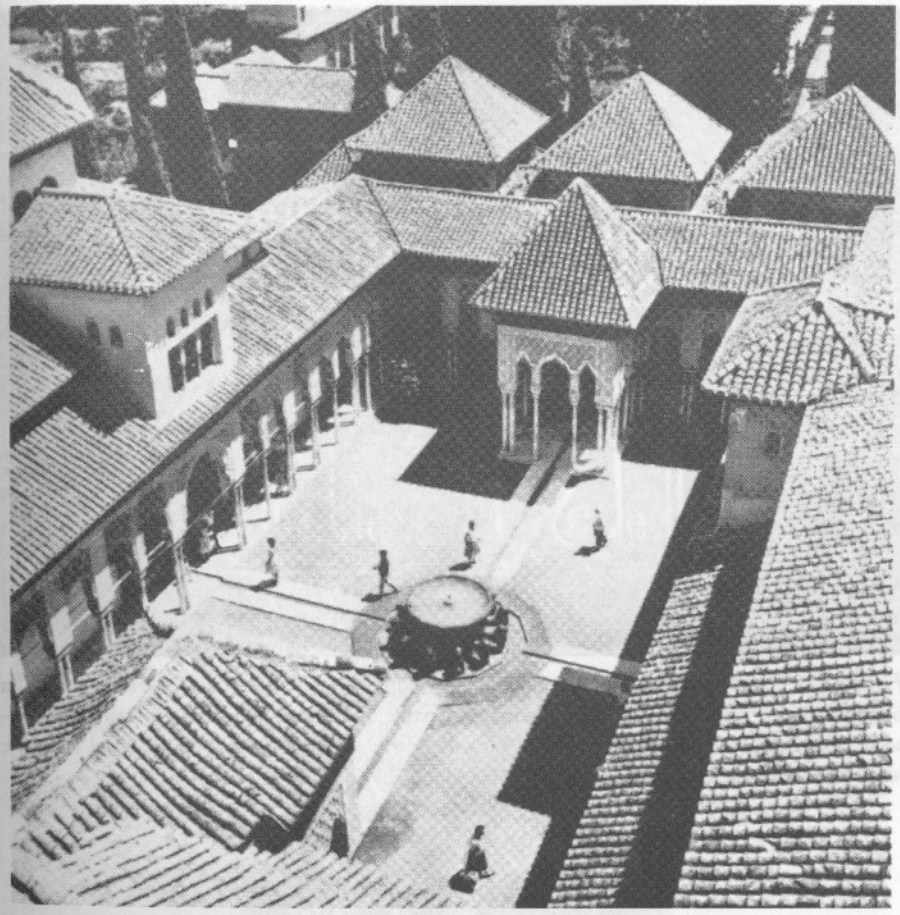


Figura 151 Patio de los Leones de la Alhambra visto desde arriba.

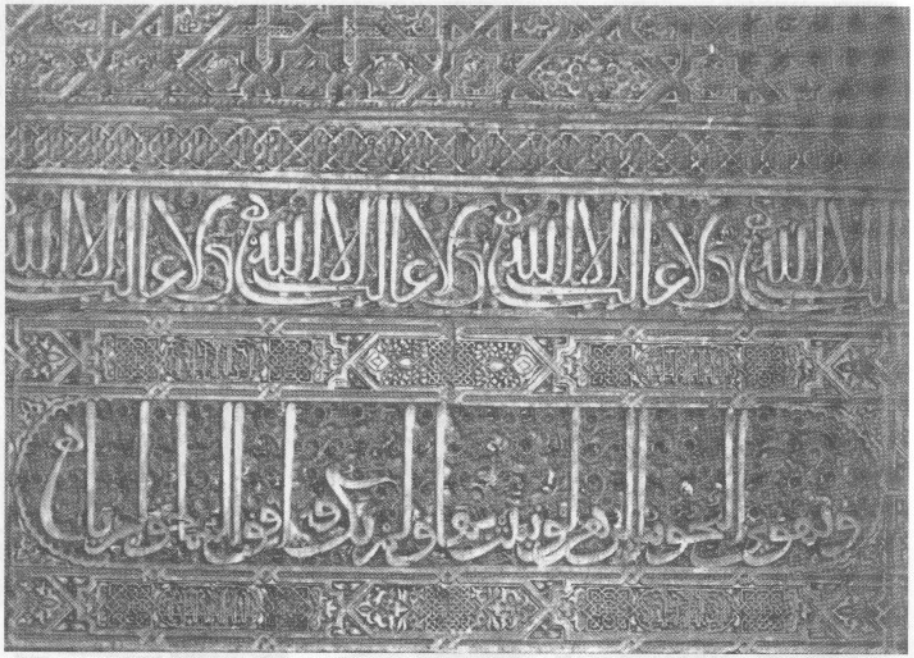


Figura 152 Inscripciones en la decoración mural de la «Sala de Las Dos Hermanas». La banda superior repite el lema «No hay más vencedor que Dios», la inferior contiene un verso de Ibn Zamrak que dice así: «Hasta los astros anhelan permanecer en él (en el Patio de los Leones) en vez de girar sin fin por el cielo».

Figura 153 León de Monzón. Periodo almohade. Siglos XII-XIII. Bronce. París, Museo del Louvre.

Figura 154 Lámpara de la mezquita de la Alhambra de Granada. Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

riencia fueron perseguidos con todos los recursos de la Inquisición. Cuando esto suscitó la resistencia exasperada de poblaciones enteras, los llamados moriscos, moros inconvertibles, fueron expulsados de España. Ya con anterioridad habían tenido que abandonar el país cerca de 170.000 judíos. Los moriscos se establecieron preferentemente en las ciudades costeras del norte de África, donde muchos de ellos construyeron navíos corsarios para vengarse de los españoles cristianos. Como Granada fue entregada a los cristianos sin sufrir destrucción, la ciudad conserva mucho de su carácter árabe. Esto es válido sobre todo para el barrio del Albaicín, cuyo nombre se debe a haber sido poblado

en su tiempo por refugiados musulmanes procedentes de la ciudad de Baeza *(al-bayyāzīn)*. En sus casas encontramos de vez en cuando inscripciones árabes y los patios interiores están construidos frecuentemente al estilo árabe. Tomás Münzer, que visitó Granada en 1494, describe las estrechas callejuelas, en las cuales dos burros cargados no podían cruzarse. Las casas, dice, eran más bien pequeñas, poco vistosas por fuera, pero limpias por dentro y todas con agua corriente, con fuentes y jardines en los patios recónditos.

Figura 155 Arabescos típicos en la empuñadura de la daga de Abū ʿAbdi-llāh, último rey moro de Granada (Madrid, Museo del Ejército).

Unas pocas viviendas urbanas de gente principal se conservan todavía en el llamado Cuarto Real, que llegó a formar parte de un convento de dominicos, el palacio de Daralhorra *(dar āl-ḥurra)* que representa el tipo puro de una casa urbana árabe, la casa de los Girones con su patio interior conservado sólo a medias y el Alcázar Genil, un palacete en las afueras. En el núcleo de la ciudad antigua encontramos todavía las callejuelas adornadas de arcadas de la Alcaicería *(al-qaysāriyya)*, mercado de telas finas y joyas, una alhóndiga totalmente conservada, el Corral del Carbón, que podría estar lo mismo en Fez o en Mārrakuš. El *māristān*, hospital o manicomio árabe, por desgracia ha sido derribado el siglo pasado. Nada más entrar en Granada, a orillas del Genil, se encuentra una sencilla mezquita sepulcral con cúpula de nervios cruzados que ha sido transformada en capilla de San Sebastián; edificios cubiformes parecidos con techumbre de tienda se alzan en el norte de África sobre muchos sepulcros de santones.

Sólo pocos visitantes de la Granada actual saben que en el interior de un palacio renacentista se conserva la mezquita de la antigua universidad islámica. La universidad o *madrasa* fue edificada bajo Yūsuf I alrededor de 1349, en frente de la mezquita mayor de Granada, en cuyo lugar se alza ahora la catedral. Era la única de su género en España, pues hasta entonces se había impartido enseñanza en las mezquitas o en las casas. Su modelo había llegado desde el oriente islámico, pasando por Marruecos. La mezquita, que constituye un ala del edificio original, consta de una sala alta de planta cuadrada cuya parte superior se encuentra transformada en octógono por medio de cuñas de *muqarnas*, por encima del cual se levanta un cuerpo de ventanas, una llamada linterna con techo de vigas de madera en forma de tienda. Aquí se encontraba el último refugio de las ciencias islámicas en el suelo hispano, pero no el último refugio de la civilización hispano-musulmana, ya que ésta fue llevada por los moros que emigraron de España —mucho antes de la salida de los moriscos— a Marruecos, Argelia y Túnez.

La nostalgia del perdido al-Andalus nunca se ha apagado del todo en aquellos países, y viceversa, se ha conservado en el pueblo andaluz algo así como un recuerdo melancólico del maravilloso imperio de los moros. Y si, con ocasión de alguna fiesta eclesiástica andaluza, la imagen de la Santísima Virgen es pa-

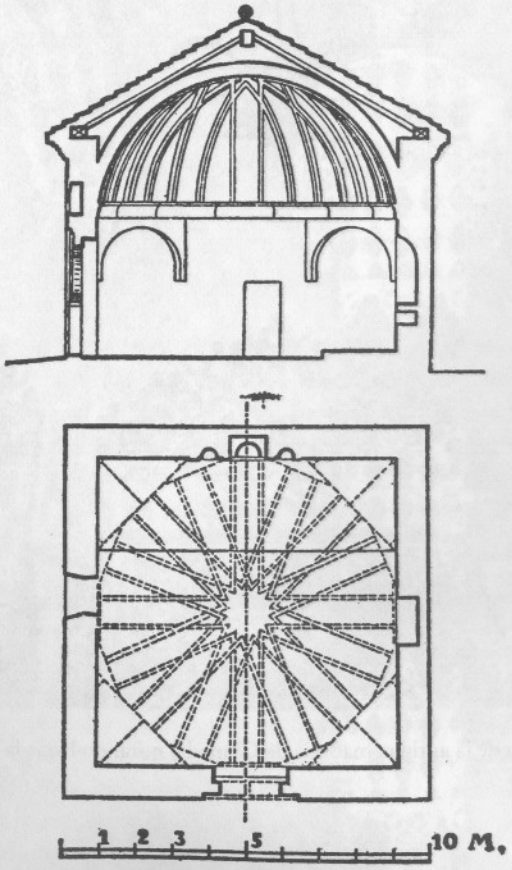


Figura 156 Plano y corte transversal de la llamada «Rábita de San Sebastián», en las afueras de Granada, que probablemente encierra el sepulcro de un santón musulmán. Edificaciones parecidas sobre sepulcros de santones encontramos a lo largo de la costa norteafricana.

ZARAGOZA - RED BIBLIOTECAS

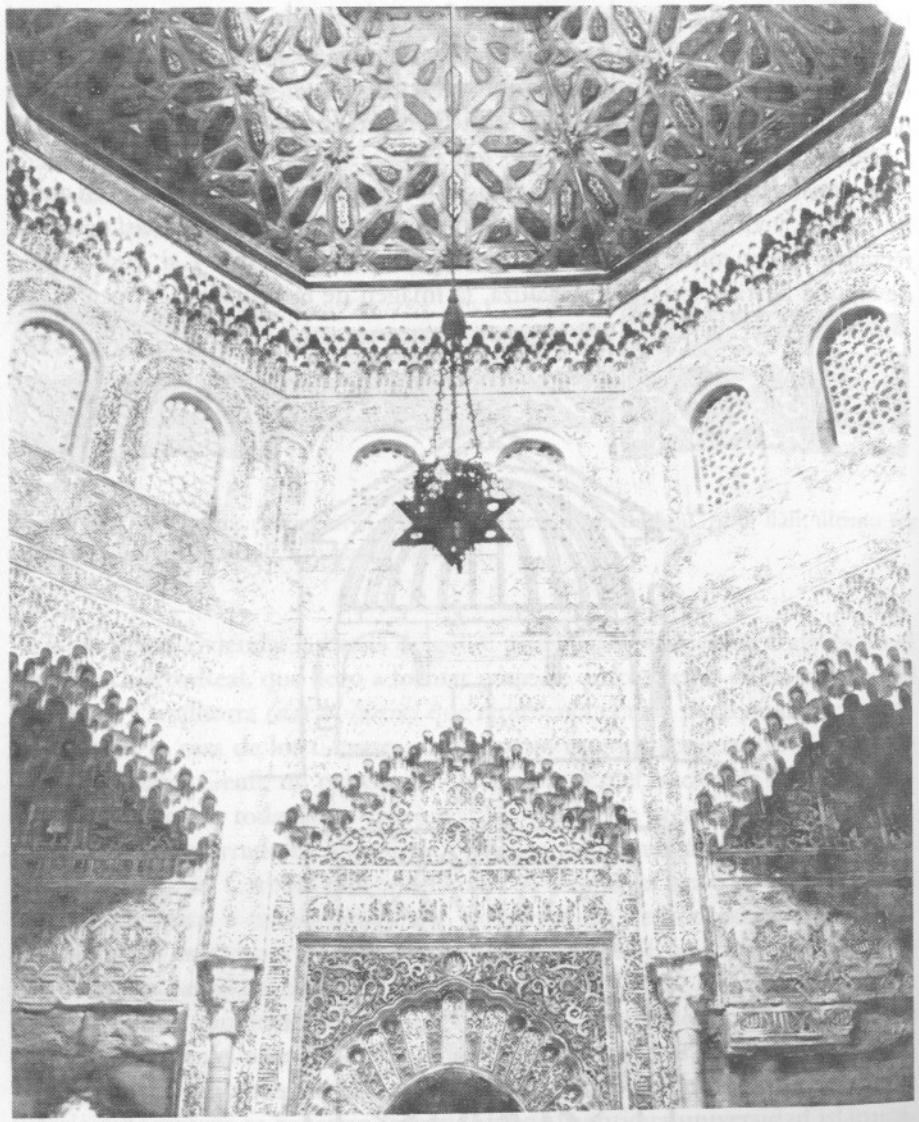
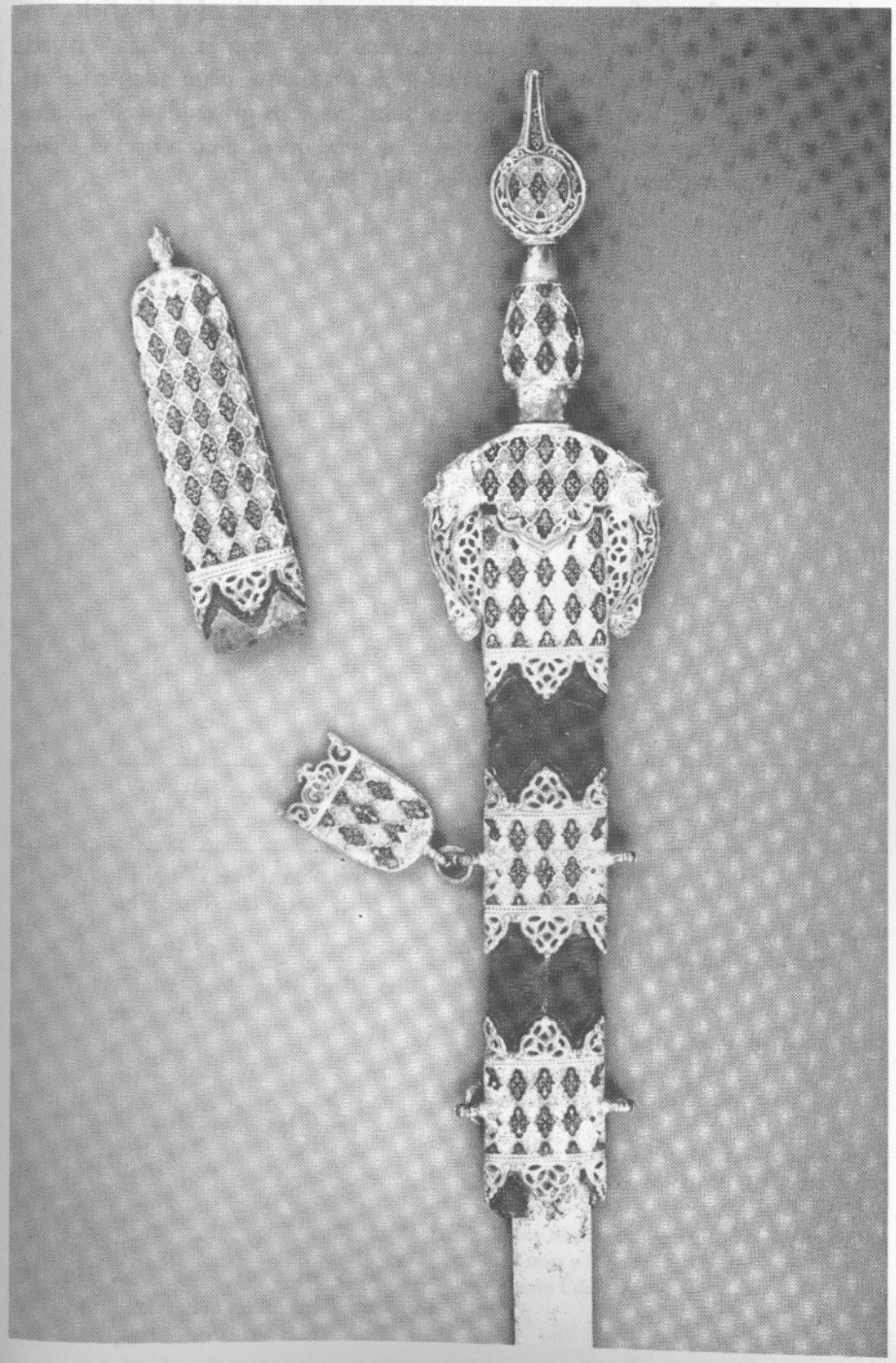


Figura 157 Mezquita de la antigua madrasa de Granada, mirando hacia la linterna octogonal.

Figura 158 La llamada espada de Boabdil, Granada, siglos XIV o XV. Kassel, Landesmuseum. Se dice que esta espada, u otra similar que se conserva en el Museo del Ejército de Madrid, perteneció al último rey moro de Granada, Abū 'Abd Allāh.



seada por las calles, es frecuente que surja de entre la multitud de los fieles una voz solitaria cantando una *saeta,* copla que recuerda —con la subida y bajada del tono sostenido sobre una única sílaba— de un modo sorprendente las alabanzas cantadas del Profeta en las fiestas islámicas. Los gritos de «olé», «olé», con que los asistentes manifiestan su aplauso, no son otra cosa que el lejano eco de las exclamaciones musulmanas: «Allāh! Allāh!».

CRONOLOGÍA

Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
711 Ṭāriq b. Ziyād invade España con un ejército de beréberes	
714	Carlos Martel, mayordomo del reino, se hace cargo del gobierno de los francos
718 Primera sublevación de los cristianos en Asturias	
	Pelayo I funda un reino cristiano alrededor de Oviedo
719 Los árabes toman Narbona	Los árabes sitian Constantinopla
730	Ruptura entre el Emperador de Bizancio y el Papa a consecuencia de la disputa de las imágenes
732	Carlos Martel vence a los musulmanes cerca de Tours y Poitiers
739	Alfonso I de Asturias
740 Sublevación de los beréberes en España	

	Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
742	Una sublevación beréber en el norte de África obliga a un ejército sirio a pasar el Estrecho y establecerse en España	
749		Pipino III consagrado como rey de los francos
750	Cae el califato omeya en oriente y llegan al poder los 'abbasíes	
755	Desembarca en España el príncipe omeya 'Abd al-Raḥmān I	
568		Carlomagno, rey de los francos
778		Carlomagno sitia Zaragoza; su retaguardia es aniquilada por los vascones en Roncesvalles
784	Elipando, arzobispo de Toledo, proclama su doctrina del adopcionismo	
785	'Abd al-Raḥmān I compra a los cristianos la catedral de Córdoba para levantar en su lugar la Mezquita Mayor	
788	Muere 'Abd al-Raḥmān I; le sucede su hijo Hišām I	
789		El concilio de Roma condena la doctrina de Elipando
793	Incursión árabe a Narbona	
796	Muere Hišām I; le sucede al-Ḥakam I	
800		Carlomagno, coronado emperador
801		Los francos toman Barcelona y fundan la Marca Hispánica
808	Idrīs II funda Fez	
814		Muere Carlomagno
817	Sublevación en Córdoba contra al-Ḥakam I; una parte de la población emigra a Fez	
822	Muere al-Ḥakam I; le sucede 'Abd al-Raḥmān II Llega a España el músico Ziryāb	
830		Son encontradas las reliquias del apóstol Santiago; Santiago de Compostela se convierte en nuevo centro de peregrinación para la cristiandad latina
839	Se intercambian embajadas entre Córdoba y Bizancio	
843		Gobierno de Carlos el Calvo y Luis el Alemán
844	Los vikingos atacan Sevilla	

	Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
850	Martirios voluntarios entre los cristianos de Córdoba	
852	Muere 'Abd al-Raḥmān II; le sucede Muḥammad I	
853		Los normandos atacan Orleáns y París
866		Alfonso III, rey de Asturias; durante su reinado se adelanta la frontera hasta el Duero
883	Nace Ibn Maṣarra	
886	Muere Muḥammad I, le sucede 'Abd Allāh	
890	Los árabes se establecen en Provenza; de ahí hacen incursiones hasta la parte oriental de Suiza	
900	Muqaddam b. Mu'āfā de Cabra compone los primeros poemas cortos con rimas finales ensambladas (tipo moaxaja)	
905		Se forma el reino de Navarra alrededor de Pamplona
910		Muere Alfonso III Fundación del monasterio de Cluny en Borgoña
912	Muere 'Abd Allāh; le sucede 'Abd al-Raḥmān III	
914		León, capital del reino de Asturias
918	Muere el caudillo rebelde Ibn Ḥafṣūn	
929/24c	'Abd al-Raḥmān III conquista Osma, San Esteban de Gormaz, Clunia, Muez y Pamplona	
929	'Abd al-Raḥmān III se proclama califa; comienza el Califato de Occidente	
931	Muere en Córdoba el místico Ibn Maṣarra	
936	Es fundada Madīnat al-Zahrā,	
945	Embajada bizantina en Córdoba	Otón I de Alemania
950	(aprox.)	
		Gerberto de Aurillac, el futuro Papa Silvestre II, estudia matemáticas en España
953	Juan de Gorze, embajador de Otón I en Córdoba	
954	Una flota de los Fatimíes ante Almería	
955		Batalla del Lechfeld (victoria de Otón I sobre los Húngaros)

	Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
961	Muere 'Abd al-Raḥmān III; le sucede al-Ḥakam II	
961	Calendario de Córdoba	
961-66	Ampliación de la Mezquita Mayor de Córdoba por al-Ḥakam II	
972	Embajada bizantina en Córdoba	
973		Muere Otón I; le sucede Otón II
976	Muere al-Ḥakam II; le sucede Hišām II. El poder real está en manos del ḥāŷib Ibn abī 'Āmir, llamado al-Manṣūr bi-llāh (Almanzor)	
978	Es fundada la ciudad administrativa Madīnat al-Ẓāhira, cerca de Córdoba	
982		Otón II, derrotado por los árabes fatimíes cerca de Tarento
985-88	Campañas de Almanzor contra Cataluña y los cristianos del Norte; toma Coimbra, León y Zamora	
987-88	Ampliación de la Mezquita Mayor de Córdoba por Almanzor	
994	Nace Ibn Hazm de Córdoba	
995		Otón III
997	Almanzor conquista Santiago de Campostela	
1000		Sancho III, el Mayor, se hace cargo del reino de Navarra
1002	Muere Almanzor; le sucede su hijo 'Abd al-Malik al-Muẓaffar	
1007	Muere Abu-l-Qāsim al-Māŷrītī	
1008	Muere 'Abd al-Malik al-Muzaffar; abdica Hišām II; saqueo de Madīnat al-Ẓāhira	
1016	El caudillo beréber 'Alī b. Hammūd conquista Córdoba; destrucción de Madīnat al-Ẓāhira	
1017		Comienzan las cruzadas borgoñesas en España
1017-23	Diversos príncipes omeyas se suceden rápidamente en el gobierno; sublevaciones de los ejércitos de mercenarios	
1020	Fecha probable del nacimiento del filósofo judío Salomón b. Gabirol (Avicebrón)	

	Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
1024		Conrado II
1026		Sancho el Mayor conquista Castilla y la convierte en reino
1030	Final del califato español	
1035		Fernando I, rey de Castilla; en 1037 conquista León
1039	Los Banū Hūd se hacen cargo del gobierno de Zaragoza	
		Enrique III de Alemania
1040	Muere el matemático Abū-l-Hasan 'Ali al-Riyal (Abenragel)	
1041	Al-Mu'tadid, rey de Sevilla	
1045		Nace el Cid
1056		Enrique IV de Alemania
1058	Fecha probable de la muerte de Ibn Gabirol	
1063	Los almorávides fundan Mārrakus	
		Fernando I conquista Coimbra
1064	Muere Ibn Ḥazm	
		Los normandos franceses conquistan Barbastro
1065		Muere Fernando I; reparto de su reino
1068	Al-Mu'tamid, rey de Sevilla	
1072		Alfonso VI, rey de León, Castilla y Portugal, después de morir asesinado su hermano
1080	Fecha más tardía posible de la muerte de Baḥya b. Paquda	
1080	Construcción de la Aljafería de Zaragoza	
1081		Destierro del Cid
1084	Muere el poeta Ibn 'Ammār	
1085	Alfonso VI conquista Toledo	
		Alfonso VI se proclama en Toledo «Emperador de toda España»
1086	Los almorávides desembarcan en España y vencen en Zalaca (Sagrajas)	
		Derrota de Alfonso VI en Sagrajas
1087	Muere el astrónomo al-Zarqālī	
1088	Nace el místico Ibn al-'Arīf	
1089	Asedio de Aledo	
1090	Tercer desembarco de los almorávides en España; destitución del rey de Granada	

Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
1091 Los almorávides toman Sevilla	
1094	El Cid toma Valencia
1095 Muere al-Mu'tamid en Agmat	
	El Papa Urbano II convoca la primera cruzada
1099 Muere el Cid en Valencia	
1100	Jerusalén, capital de un reino franco
1106 Muere Yūsuf b. Tāšfin Muere al-Zahrāwī (Abulcasis)	
1109	Muere Alfonso VI
1111 Los almorávides conquista Santarem, Badajoz, Oporto, Evora y Lisboa	
1115	San Bernando funda el monasterio de Claraval
1118	Un ejército cristiano conquista Zaragoza
1121 Empieza el alzamiento de los almohades en Marruecos	
	Se funda la orden de los Templarios
1125 Muere el médico Abū-l-'Alā' Zuhr	
1126 Nace Ibn Rušd (Averroes)	
	Alfonso VII es coronado en León
1126-54	Primera «Escuela de Traductores» de Toledo bajo el arzobispo D. Raimundo
1127 Muere el filósofo Ibn al-Sīd de Badajoz	
1133-54	Rogelio II de Sicilia llama a su corte hombre de ciencia árabes
1135 Nace Maimónides en Córdoba	
1137	Unión de Cataluña y Aragón
1138 Muere Ibn Bāŷŷa (Avempace)	
1139	Independencia de Portugal
1141 Muere el místico Iba al-'Arīf	
1143	El Corán es traducido al latín
1144	Consagración del coro de la abadía de San Denís, primera iglesia gótica
1145 Fin del dominio almorávide sobre España	
1146 Los almohades conquistan Fez	
	San Bernardo de Claraval convoca la segunda cruzada
1147 Los almohades conquistan Sevilla	
	Alfonso de Portugal conquista Santarem y Lisboa

Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
1148	Ramón Berenguer IV conquista Lérida, Fraga y Tortosa
1151 Muere el místico Ibn Qasyī	
1152	Federico I, Barbarroja
1153	Se funda la orden militar española de Calatrava
1157 Los almohades conquistan Granada y Almería	
1158	Alfonso VIII de Castilla
1159 Muere el poeta Ibn Quzmān	
1162 Muere el médico 'Abd al-Malik b. Zuhr (Avenzoar)	
1163 Muere el primer califa almohade 'Abd al-Mu'min; le sucede Abūl Ya'qūb Yūsuf	
1165 Nace Muḥyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī	
1166	Se funda la orden militar española de Santiago
1167 Se construye la mezquita mayor de Sevilla	
1171	Se funda la Universidad de Oxford
1182 Muere el filósofo Ibn Ṭufayl	
	Nace San Francisco de Asís
1185 Muere el califa Abū Ya'qūb; le sucede Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr	
1187	Cae el reino cristiano de Jerusalén
1195 Alfonso VIII derrotado en Alarcos	
	El Papa Inocencio III convoca la tercera cruzada contra los musulmanes de España
1198 Muere Abū Yūsuf; le sucede al-Nāṣir Muere Ibn Rušd (Averroes)	
1200	Comienza la construcción de la parte principal de la catedral de Chartres
1204 Muere Maimónides Muere al-Bitrūŷī (Alpetragius)	
1212 Derrota de los almohades en las Navas de Tolosa	
1214	Muere Alfonso VIII
1215	Se funda la Universidad de Salamanca
1217 Sublevación de Ibn Hūd en el Levante español	
	Fernando III, el Santo, de Castilla
1218	Se funda la orden militar española de Alcántara

Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
1226	Muere San Francisco de Asís Luis IX de Francia (San Luis)
1230/31 Termina el dominio almohade sobre España	
1236	Fernando III de Castilla toma Córdoba
1238 El naṣrī Muḥammad b. Aḥmar toma Granada	
	Jaime I de Aragón conquista Valencia
1225-50	Federico II fomenta el cultivo de las ciencias árabes en su corte de Sicilia
1240 Muere en Damasco Muḥyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī	
1248	Fernando III toma Sevilla
1248-54	Primera cruzada de San Luis
1248	Se funda la Universidad de Colonia
1252	Muere Fernando el Santo, le sucede Alfonso X el Sabio
1254	Alfonso X el Sabio funda la nueva «Escuela de Traductores» de Toledo
1256	Rogelio Bacon, profesor en Oxford
1258 El meriní Abū-l-Ḥasan reina gobierna en Fez	
1265	Nace Dante Alighieri
1269 Muere el místico español Ibn Sab'īn	
1270	Muere San Luis en el asedio de Túnez
1273 Muere el naṣrī Muḥammad b. Aḥmar	
1280	Muere San Alberto Magno
1284	Muere Alfonso el Sabio
1310 El naṣrī Ismā'īl gobierna en Granada	
1315	Muere Raimundo Lulio
1321	Muere Dante
1331 El meriní Abū-l-Ḥasan reina en Fez	
1332 Nace 'Abd al-Raḥmān b. Jaldūn en Túnez.	
1333 El naṣrī Yusūf I reina en Granada	
1340 Los musulmanes son derrotados junto al río Salado	
	Pedro el Cruel reina en Sevilla
1364	Artesanos granadinos construyen la fachada del Alcázar de Sevilla
1406 Muere Ibn Jaldūn en el Cairo	
1415	Juan I de Portugal conquista Ceuta
1479	Unión de Castilla y Aragón
1492 Los Reyes Católicos toman Granada	
	Cristóbal Colón descubre América

Fechas para la historia de la España musulmana	*Fechas comparativas de la historia de la Europa cristiana*
1501	Conversión forzosa de los moros españoles
1520	Los turcos asedian Viena
1568	Sublevación de los moriscos en las Alpujarras
1609	Expulsión de los moriscos

BIBLIOGRAFÍA

Referente a la historia

DOZY, REINHART P. Anne (1932): *Histoire des Musulmans d'Espagne.* Nueva edición revisada por E. Lévi-Provençal. Volúmenes 1-3; Leiden. (Antiguamente era la obra histórica clásica, que utiliza ampliamente las fuentes árabes; pero se ocupa exclusivamente de la historia política y por ello dice poco acerca de la civilización hispanoárabe.)

—(1881): *The history of the Almohades by Abdo-l-Wahid al-Marrekoshi.* Leiden.

LÉVI-PROVENÇAL, Evariste, *Histoire de l'Espagne musulmane.* 3 vols. (Hoy en día la mejor obra de conjunto desde el punto de vista histórico.)

—(1932): *L'Espagne musulmane au Xe siècle. Institutions et vie sociale.* París.

—(1947): *Séville musulmane au debut du XIIe siècle.* París. (Traducción del tratado de *ḥisba* de Ibn 'Abdūn; adaptación española de García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII,* Madrid, 1948. n. t.)

—(1936): *Les «Mémoires» de 'Abd-Allāh, dernier roi zīride de Grenade.* Madrid-Granada.

—(1948): *Ibn 'Adārī al-Marrakushi, Histoire de l'Afrique du Nord et l'Espagne musulmane.* Leiden.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1950): *Historia de España.* Tomos IV y V, Madrid. (Compuesta por varios autores bajo la dirección de Menéndez Pidal.)

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1964): *El Cid Campeador.* Madrid. (Obra clásica sobre el Cid.)
TERRASSE, Henri (1958): *L'Islam d'Espagne,* París. (Visión de conjunto de historia política e historia del arte.)
— (1949): *Histoire du Maroc,* Casablanca. (Importante para la historia de los almorávides y almohades.)

Referente a la cultura islamo-occidental en general

BURCKHARDT, Titus (1960): *Fes, Stadt des Islam.* Olten y Lausana.
IBN KHALDŪN (IBN JALDUN) (1958): *The Muqaddimah.* An Introduction to History. Traducido por Franz Rosenthal. Londres y Nueva York. 3 vols.
LÉVI-PROVENÇAL, Evariste (1948): *La civilisation arabe en Espagne. Vue générale.* París.
AL-MAQQARĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne.* (Texto árabe publicado por R. Dozy).
SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1973): *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos.* Madrid (Excelente colección de extractos de fuentes originales.)
SCHUON, FRITHJOF (1961): *Comprendre l'Islam.* París. *(Understanding Islam,* Londres, 1963.)
— (1969): *Dimensions of Islam.* Londres.

Referente al arte

BURCKHARDT, Titus (1958): *Vom Wesen heiliger Kunst,* Zurich.
— (1976): *Art of Islam, language and meaning,* World of Islam Festival Publishing Company. Londres.
GÓMEZ MORENO, Manuel: *El arte árabe español hasta los Almohades.* Madrid.
KÜHNEL, ERNST (1924): *Maurische Kunst,* Berlín. (Excelente selección de reproducciones.)
MARCAIS, Georges (1954): *L'Architecture musulmane d'Occident,* París. (Estudio arqueológico concienzudo del arte árabe occidental.)
TORRES BALBÁS, Leopoldo (1949): *ARS HISPANIAE, Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar.* Madrid. (Con abundantes ejemplos.)
— (1952): *La Mezquita de Córdoba* (de la serie: Los Monumentos Cardinales de España). Madrid.

Referente a la lengua y la creación literaria

DHORME, Edouard (1957): *L'arabe littéral et la langue de Hammourabi.* En: Mélanges Louis Massignon. Damasco.
ERCHMANN, Rudolf (1933): *Der Einfluss der arabisch-spanischen Kultur auf die Entwicklung des Minnesangs.* Tesis doctoral, Giessen.
GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1959)[4]: *Poemas arabigoandaluces.* Madrid.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1959): *Cinco poemas musulmanes.* Madrid.
— (1942): *El libro de las banderas de los campeones,* de Ibn Sa'īd al-Magribī. Antología de poemas arábigo-andaluces, edición y traducción. Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan.
— (1972): *Todo Ben Quzmán.* 3 vols. Madrid.
GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1928): *Historia de la literatura arábigo-española.* Barcelona.
HARTMANN, RUDOLF (1941): *Zur Frage des arabischen Ursprungs des Minnesangs.* Orient, Literaturzeitung.
IBN HAZM AL-ANDALUSĪ (1952): *El Collar de la Paloma.* Traducido al español por Emilio García Gómez. (Soc. Estudios y Publicaciones), y 1971 (Alianza Editorial).
IBN QUZMÁN (1933): *El cancionero.* Madrid y Granada, 1933.
MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1956): *España. Eslabón entre la Cristiandad y el Islam.* Madrid.
— (1963): *Poesía árabe y poesía europea.* Madrid (obras fundamentales).
NYKL, Alois Richard (1946): *Hispano-arabic poetry and its relations with the old Provençal Troubadours,* Baltimore.

Referente a la filosofía

ASÍN PALACIOS, Miguel (1914): *Abenmasarra y su escuela.* Madrid.
— (1916): *Abenházam de Córdoba. Los Caracteres.* Madrid.
— (1927): *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas.* Madrid.
— (1927): *Dante y el Islam.* Madrid.
— (1946): *Ibn al-Sīd de Badajoz y su «Libro de los cercos» (kitāb al-Hadā'iq).* En: Obras escogidas II. Madrid.
AVEMPACE (1946): *El régimen del solitario.* Edición y traducción de M. Asín Palacios. Madrid-Granada.
AVERROES (IBN ROSHD, Ahmed) (1954): *Die Epitome der Metaphysik.* Traducido por S. van den Bergh. 2 vols. Londres.
— (1954): *Incoherence of incoherence.* Traducido por S. van den Bergh. 2 vols. Londres.
— (1959): *Kitab fals al-maqāl.* Editado por George F. Hourani, Leiden.
— (1875): *Philosophie und Theologie.* Traducido del árabe al alemán por Jos. Müller, Munich.
CORBIN, Henry (1964): *Histoire de la Philosophie arabe,* vol. I. París. (La mejor obra sobre filosofía árabe, en conjunto, aunque exagere la importancia del elemento šī'ī.)
D'ALVERNY, M. T. (1940-42): *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle.* En: Archives de l'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. (Publicación del ms. mencionado por nosotros = Ms. latin 3236 A de la Biblioteca Nacional de París.)
AL-GHAZALI, Tahāfut al-Falāsifah (1963): (Incoherence of the Philosophers). Traducido por Sabih Ahmad Kamali. Lahore.
GILSON, Etienne (1944): *La Philosophie du Moyen Age.* París.

HORTEN, Max (1913): *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Ghazali.* Übersetzt und erläutert. Bonn. (Traducción y comentario.)
IBN GABIROL (AVICEBRON) (1950): *La source de Vie,* Livre III. Traducción, introducción y notas por Fernand Brunner. París.
QUADRI, G. (1947): *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale.* París. (Enfoque unilateral en relación con los comienzos del humanismo.)
NASR, Seyyed Hossein (1964): *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī.* Harvard, Cambridge, Mass. (Muy recomendable.)

Referente a la mística

ASÍN PALACIOS, Miguel (1931): *El Islam cristianizado.* Madrid. (Excelente obra sobre la vida de Ibn al-'Arabī y la mística andalusí del siglo XII, a pesar de la tesis insostenible, anunciada en el título, acerca de un origen cristiano de la mística islámica.)
— (1943): *La escatalogía musulmana en la Divina Comedia.* Madrid.
BURCKHARDT, Titus (1955): *Introduction aux Doctrines ésotériques de l'Islam.* Argel/Lyon.
— (1953): *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam.* Munich-Planegg.
CORBIN, Henry (1958): *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī.* París.
IBN AL-'ARĪF (1933): *Maḥāsin al-Majālis.* Texto árabe, traducción y comentario de M. Asín Palacios. París.
IBN 'ARABĪ (1911): *Tarjumān al-Ashwāq.* Traducido por R. A. Nicholson. Londres. (Edición del texto árabe y traducción inglesa de los poemas de amor espiritual.)
— (1955): *La Sagesse des Prophètes (Fuçūç al-Ḥikma).* Traducido por T. Burckhardt. París.
IBN AL-'ARABĪ de Murcia (el mismo) (1939): *Risālat al-Quds.* Edición de M. Asín Palacios. Madrid-Granada.
IBN PAQŪDA, Bahya: *Introduction aux devoirs des coeurs.* Traducido por A. Chouraqui. París, Declée de Brower.
IZUTSU TOSHIHIKO (1966): *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Toism - Ibn 'Arabī and Lao-tzu, Chuang-Tzu,* Tokio, 2 vols. (Obra extraordinariamente inteligente y de gran envergadura.)
SCHUON, Frithjof (1950): *L'Oeuil du Coeur,* París, y *Dimensions of Islam,* Londres, 1969.

Referente a las ciencias

ALFONSO X EL SABIO (1987): *Libros del ajedrez, dados y tablas.*
BROWNE, Eduard Granville (1921): *Arabian Medicine,* Cambridge.
BURCKHARDT, Titus (1968): *Scienza moderna et saggezza tradizionale.* Turín.
— (1960): *Alchemie, Sinn und Weltbild.* Olten.
— (1967): *Alchemy,* Londres.

BURCKHARDT, Titus (1976): *Alquimia.* Esplugas de Llobregat.
DOZY, Reinhart P. A.(1873): *Le calendrier de Cordoue de l'année 961.* Leiden.
DUHEM, Paul (1954-59): *Le Système du Monde,* vol. I, II. París. (La obra fundamental para la historia de la astronomía, de Platón al Renacimiento.)
FERNÁNDEZ, Fidel (1936): *La medicina árabe en España.* Barcelona.
MIELI, Aldo (1952): *Panorama general de Historia de la Ciencia. II. El Mundo islámico y el Occidente medieval.* Buenos Aires.
MOODY, E. A. (1951) *Galileo and Avempace.* En: Journal of the History of Ideas, 12 de abril de 1951 y 12 de junio de 1951.
NASR, Seyyed Hossein (1964): *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Harvard, Cambridge, Mass.
— (1968): *Science and Civilization in Islam.* Harvard, Cambridge, Mass. (Dos obras fundamentales sobre las ciencias islámicas.)